PIDATO PENGUKUHAN GURU BESAR

Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.
Guru Besar Bidang Ilmu HAM dan Gender
Fakultas Syariah dan Hukum

Prof. Dr. Badrun, M.Si.
Guru Besar Bidang Ilmu Sejarah Peradaban Islam
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

Prof. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.
Guru Besar Bidang Ilmu Sosiologi Hukum Islam
Fakultas Syariah dan Hukum

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Filsafat Hukum Islam
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Prof. Dr. Usman, SS., M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Pemikiran Pendidikan Islam
Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan

Yogyakarta, 6 Mei 2025

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

PIDATO PENGUKUHAN GURU BESAR

Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.
Guru Besar Bidang Ilmu HAM dan Gender

Prof. Dr. Badrun, M.Si.
Guru Besar Bidang Ilmu Sejarah Peradaban Islam

Prof. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.
Guru Besar Bidang Ilmu Sosiologi Hukum Islam

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Filsafat Hukum Islam

Prof. Dr. Usman, SS., M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Pemikiran Pendidikan Islam

Yogyakarta, 6 Mei 2025

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

PENDEKATAN KONVERGENSI-DIVERGENSI DALAM KONTESTASI ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL
Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MA 1

SUMBANGSIH PERADABAN ISLAM DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA
Prof. Dr. Badrun, M.Si.....55

PENGEMBANGAN FIKIH SEBAGAI ANALISIS SOSIAL
Prof. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si. 79

QIRĀ'AH MU'ĀṢIRAH FĪ AL AḤKĀM: Mempertemukan Ushul Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer
Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. 121

KAJIAN FILOSOFIS TENTANG URGENSI PAI DAN PEMBENTUKAN KESADARAN HANIFIYYAH
Prof. Dr. Usman, S.S., M.Ag. 145

PENDEKATAN KONVERGENSI-DIVERGENSI DALAM KONTESTASI ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu HAM dan Gender
Disampaikan di hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Selasa, 06 Mei 2025

Oleh
Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MA
Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta
2025

PENDEKATAN KONVERGENSI-DIVERGENSI DALAM KONTESTASI ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL

Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MA

I. Pendahuluan: Kontestasi Agama dan Hak Asasi Manusia

Pembahasan tentang kontestasi agama dan Hak Asasi Manusia (HAM) membutuhkan kearifan mendalam, pemetaan jujur serta sikap terbuka karena kedua entitas ini memiliki irisan persamaan dan perbedaan biner seperti dua mata uang yang berdamping-- selaras namun seringkali kontradiktif. Namun Abdulillahi an Naim mengilustrasikan secara lebih proporsional, bahwa agama dan HAM sesungguhnya 'tidak memiliki kontradiksi yang permanen namun juga tidak serta merta kompatible sehingga perlu diupayakan negosiasi terus menerus menuju titik temu'.[1] Keduanya memiliki kompleksitas dan kerumitan yang terakumulasi dalam konteks ruang dan waktu yang menyejarah, bersifat pasang-surut sejak awal peradaban manusia sampai hari ini. Meski hak asasi telah dikenal sejak manusia lahir namun menjadi lebih 'politis' pada masa modern yang menyertai Masa Pencerahan Eropa—dengan menguatnya rasionalitas dan empirisme yang melandasi lahirnya ilmu pengetahuan modern dan penghargaan terhadap hak individu, hak sipil dan kesetaraan yang inklusif dan keadilan sosial.[2] Tentu

[1] Abdullahi an Naim menegas di berbagai kesempatan tentang pentingnya melakukan mediasi terhadap suatu entitas seperti Islam dan HAM Internasional yang dianggap bertentangan secara permanent seperti halnya Islam dan democracy atau Islam dan negara sekuler. Ia percaya bahwa ada ruang menegosiasikan keduanya untuk dapat menemukan tempat dan posisi yang saling berdampingan, lihat dalam *Íslam and Secular State: Negotiating The Future of* Syariah (Massacussett: Harvard University Press, 2008).

[2] Munculnya Abad Pencerahan Eropa dan pengaruhnya terhadap ke-

Abad Pencerahan bukan hanya terjadi di Eropa pada juga terjadi pada peradaban lain seperti Babilonia, Mesir, Romawi dan masa Pencerahan Islam.

Pada kesempatan ini, fokus pembahasan tulisan ini adalah munculnya HAM kontemprer yang lazim disebut rezim HAM Internasional sebagai 'hybrid norm' yang dibentuk Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) sebagai rezim global yang fenomenal dalam sejarah peradaban manusia. Dikatakan demikian karena belum pernah ada suatu perangkat norma, prinsip dan sistem politik yang mengikat seluruh dunia. PBB sebagai superbody melampaui otoritas dan yurisdiksi suatu negara, dengan maksud mengatur negara agar tidak saling berperang. Mereka didorong menyelesiakan ketegangan dan perselisihan melalui mekanisme-mekasnisme PBB secara damai dan solusi saling memenangkan (*win-win solution*). Terlebih, agar negara tidak menjadi monster yang membantai warganya sendiri karena ada sistem multilateral yang dapat melindungi warga suatu negara dari kesewenangan di dalam negaranya sendiri.

Disebut rezim internasional karena adanya perangkat-perangkat legal *(legal instruments*) yang mengandung prinsip, norma, aturan dan prosedur pengambilan keputusan (*decision making procedure*), baik eksplisit maupun implisit yang diakui dalam hubungan internasional. Rezim membutuhkan organisasi atau institusi agar dapat berfungsi secara sistematik dan berdampak. Dalam konteks rezim HAM Internasional, PBB merupakan institusi dan sekaligus organisasi dimana rezim HAM Internasional diimplementasikan. Prinsip HAM mengandung keyakinan-keyakinan tentang fakta, kausalitas dan nilai rujukan kebenaran yang disepakati. Norma adalah standar-standar tindakan dan perilaku yang didifinisikan dalam terminologi hak dan kewajiban (*right and obligation)* sementara aturan (*rules*) merupakan anjuran dan larangan terhadap suatu tindakan.

---

hidupan modern telah banyak dibahas oleh para ahli, diantara oleh Milan Zafirovski, *The Enlightment and Its Effect to Modern Society*, New York: Springer, 2011).

Selanjutnya, prosedur pengambilan keputusan mencerminkan praktek-praktek dalam pembuatan keputusan kolektif dan dan implementasinya. [3]

Apakah HAM satu-satunya rezim internasional? Tentu saja tidak karena ada beberapa mekanisme serupa di PBB, misalnya rezim keamanan internasional di Dewan Keamanan, rezim Kesetaraan Gender Internasional yang berada di UNIFEM (*United Nation Development Fund for Women*) dan Komite CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*). Bahkan ada yang muncul jauh sebelumnya, misalnya rezim perburuhan internasional yang mendasari pembentukan International Labor Organization (ILO) pada tahun 1919. Kemunculan Rezim HAM Internasional terjadi setelah PBB pada 24 Oktober 1945 terbentuk dan dirumuskannya Universal Declaration of Human Rights (UDHR) atau Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) pada tahun 1948.

Pembentukan PBB dan Kemunculan Rezim HAM Internasional tidak dapat dilepaskan dari tragedi Perang Dunia I dan Perang Dunia II yang memakan korban sekitar puluhan juta orang dan secara drastic mengubah tatanan politik dunia, termasuk kemerdekaan negara-negara jajahan. Kesadaran universal tentang hak setiap orang terbebas dari kekejaman, penjajahan, perbudakan, genosida, diskriminasi dan segala bentuk kekerasan dan ketidakadilan.[4] Tragedi kemanusiaan terjadi karena pelanggaran terhadap hak manusia untuk hidup secara bermartabat karena ia adalah manusia. Penegakan HAM merupakan alasan utama pembentukan PBB agar tragedi kemanusiaan dapat dicegah pada masa mendatang. DUHAM dirumuskan dan disandingkan dengan Piagam PBB sebagai standar universal yang mengikat secara moral maupun secara hukum yang mewajibkan semua anggotanya menjunjung nilai universal serta kepatuhan terha-

[3] Stephen Krasner, 'Introduction,' in Stephen Krasner, ed, *International Regimes* (Ithaca and London: Cornell University Press 1983), hal. 2

[4] Roger Chikering, Stig Forter dan Bern Greiner, *A World at Total War* (Chambridge: Cambridge University Press, 2005).

dap prinsip-prinsip hak asasi manusia. Pembentukan PBB dan deklarasi universal hak asasi manusia menjadi tonggak kerjasama internasional dalam menjaga perdamaian dunia, mendorong persaudaraan antar bangsa melalui penghormatan terhadap hak asasi manusia, pemajuan ekonomi, sosial, budaya dan lingkungan serta menyediakan bantuan kemanusiaan bagi bencana kelaparan, bencana alam dan konflik senjata.[5]

DUHAM dimaksudkan menjadi 'bahasa' dan standar bersama (*common language and standard*) secara universal dan bagi semua orang dan semua bangsa. Secara politis, setiap negara mengakui bahwa semua manusia terlahir secara bebas dan setara dalam martabat dan haknya terlepas dari nasionalitasnya, tempat asalnya, gender, etnisitas, warna kulit, agama, bahasa dan status lainnya. Seperti membentukan PBB dimana rezim HAM Internasional di intitusionalisasikan, perumusan piagam ini rumit, tidak mudah, membutuhkan energi besar dunia. [6] Kelahiran PBB dan semua rezim dan mekanisme di dalamnya dapat dikatakan sebagai 'Peradaban Unggul' yang pernah diwujudkan manusia. Betapapun adanya kontradiksi, regresi dan delegitimasi tehadap PBB namun harus tetap ada komitmen untuk menjaga eksistensinya sembari terus memberikan kritik kontruktif. Dengan adanya PBB berserta perangkat dan mekanisme, banyak konflik, perang dan trragedi kemanusiaann dapat dicegah.

Hak Asasi Manusia (HAM) secara generik merupakan nilai, norma dan prinsip-prinsip yang dimaksudkan untuk menghargai eksistensi dan martabat manusia. Oleh sebab itu, HAM sejatinya telah melekat pada manusia dalam peran dan posisinya (*human agency*) sebagai pembentuk peradaban dunia. Sebagai

---

[5] Ed *Bates, 'History'' dalam, Daniel Moeckli, Sangeeta Shah, Sandesh Sivakumaran, International Human Rights Law* (Oxford: Oxford University, 2010).

[6] a "common standard of achievement for all peoples and all nations", the UDHR commits nations to recognize all humans as being "born free and equal in dignity and rights" regardless of "nationality, place of residence, gender, national or ethnic origin, colour, religion, language, or any other status". "Universal Declaration of Human Rights". *Amnesty International*. Retrieved 20 August 2020.

agensi yang membentuk peradaban dunia, manusia membentuk nilai, norma, tindakan yang didasarkan pada referensinya, baik agama atau sumber nilai lainnya. Unsur-unsur tersebut membentuk suatu sistem budaya yang mewujud dalam cara berfikir dan kesadaran serta tindakan yang terpolakan menjadi tradisi. Agama, budaya dan tradisi memiliki jejak sejarahnya yang panjang dalam merumuskan prinsip-prinsip HAM dan martabat kemanusiaan. Disamping itu, prinsip tersebut menggerakkan individu maupun kolektifitas menuju kondisi ideal yang diharapkan, termasuk bagimana harkat, derajat dan martabat manusia dihargai. Prinsip tersebut mengandung tuntunan dan tuntutan moral tentang bagaimana seharusnya manusia memperlakukan sesama manusia sesuai harkat dan martabatnya sebagai manusia. Oleh sebab itu, HAM bukan semata selaras dengan agama bahkan menjadi inti dari ajaran dari semua agama.

Namun mengapa sampai saat ini masih terjadi kontestasi atau ketegangan antara HAM dan agama? Jawabannya bergantung dari bagaimana HAM dipahami dari satu tradisi dengan yang lain, termasuk tradisi agama. Secara umum dapat dijelaskan bahwa keduanya memiliki persamaan dan perbedaan dari aspek prinsip, konseptual dan lingkupnya. Pada aspek perbedaan itulah '*site of battle*' dari kontestasinya, apakah dapat dinegosiasikan sehingga mencapai semacam '*margin of appreciation*' sebagai titik temu perbedaan tersebut?[7] Banyak persamaan antara prinsip-prinsip HAM dalam tradisi agama dengan prinsip-prinsip HAM Kontemporer tetapi juga ada aspek yang tidak mudah menegosiasikan sebagaimana akan dibahas selanjutnya. Abdullahi an Naim sebagai pakar HAM dan Islam menegaskan bahwa

[7] Doktrin ini dikembangkan oleh Mahkamah Eropa untuk Hak Asasi Manusia untuk menentukan apakah negara anggota Konvensi Eropa tentang Hak Asasi Manusia diperbolehkan untuk membatasi suatu hak dengan hukum domestiknya masing-masing. Doktrin tersebut memungkinkan mendamaikan perbedaan-perbedaan praktis yang timbul dalam upaya untuk mengimplementasikan pasal-pasal Konvensi HAM Eropa. C.S. Feingold, "The Doctrine of Margin of Appreciation and the European Convention on Human Rights", Notre Dame Law, 90: 53 (1977-1978), hal. 105.

memang tidak selalu ada kompatibilitas yang serta merta antara agama dan HAM Kontemporer namun juga tidak ada kontradiksi yang permanen antara keduanya sehingga 'ruang negosiasi' tetap terbuka demi memberikan penghormatan dan perlindungan martabat manusia yang lebih baik.[8]

Pembahasan antara agama dan HAM difokuskan pada bagaimana tradisi agama, terutama pandangan dan sikap para elit agama merespon HAM kontemporer dengan terbentuknya rezim HAM Internasional yang diprakarsai oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Yang lebih mendasar adalah ketegangan substantif yang nyaris menggagalkan prakarasa besar ini karena agama tidak mendapatkan ruang yang memadai. Kehendak menjaga PBB tetap netral dan berada diatas segala perbedaan sering 'tergelincir' pada pendekatan sekular yang nihilistik sehingga menimbulkan ketegangan dan kontestasi berkepanjangan. Banyak narasi menjelaskan netralitas DUHAM yang dirumus 'tanpa merujuk' secara spesifik pada budaya, agama dan sistem politik tertentu. Penjelasan ini tentu memicu ketegangan karena cenderung dipahami bahwa piagam ini bersifat sekuler karena menafikan kontribusi agama. Sebagai suatu rezim internasional yang diharapkan membentuk komitmen global, dirumuskan dengan pendekatan 'konvergensi' bukan pendekatan 'netralitas' yang nihilistic. Pendekatan konvergensi memberi kerangka konskruktif dan inklusif bahwa Piagam DUHAM dirumuskan melalui transendens nilai-nilai utama dari semua agama, budaya dan sistem politik di dunia tentang penghormatan terhadap martabat manusia. Disamping memberi kesetaraan eksistensi dari negara-negara yang besar dan kecil, pendekatan ini juga dapat memupuk kepemilikan *(ownership*) yang otentik dan mengakar.

---

[8] Abdullahi an Naim menegas di berbagai kesempatan tentang pentingnya melakukan mediasi terhadap suatu entitas seperti Islam dan HAM Internasional yang dianggap bertentangan secara permanent seperti halnya Islam dan democracy atau Islam dan negara sekuler. Ia percaya bahwa ada ruang menegosiasikan keduanya untuk dapat menemukan tempat dan posisi yang saling berdampingan, lihat dalam *Íslam and Secular State: Negotiating The Future of* Syariah (Massacussett: Harvard University Press, 2008).

Pendekatan ini mendapatkan validitas historis dimana pembahasan draft DUHAM membutuh waktu panjang karena harus dikomunikasikan dengan wakil-wakil negara anggota PBB, ahli HAM, tokoh-tokoh agama, tokoh dunia, termasuk Mahatma Gandhi.[9] Meski yang disebutkan hanya Gandhi tentu draft tersebut juga dikonsultasikan dengan Paus di Vatikan, Patriakh Kristen serta Syekh al Azhar di dunia Islam. Mendengungkan pendekatan konvergensi antara agama dan HAM harus terus dilakukan sebagai upaya meredakan ketegangan sehingga energi besar dunia lebih diarahkan pada menguatan implementasi HAM secara kontekstual pada masing-masing negara anggota PBB.

Jadi, deklarasi HAM Internasional (DUHAM) ini dapat disepakati oleh seluruh anggota PBB dan diterima oleh warga dunia karena bersumber dari nilai-nilai asasi dan utama dari agama dan budaya dari negara anggota PBB. Namun dalam implementasinya, nilai dan prinsip HAM harus bersifat netral dan impartial karena tidak boleh 'berpihak' hanya pada suatu agama, budaya dan sistem politik tertentu dan mengabaiakan lainnya. Sebagai suatu identitas primordial, agama dan budaya secara *inherent* dan *imbedded* mengandung 'sentimen kolektif' yang membentuk identitas yang mengandung 'unsur-unsur pembeda' yang intrinsik dan eksklusif dan biner. Suatu kelompok menganggap dirinya superior diatas inferioritas kelompok lainnya. Mereka percaya lebih baik dari yang lain, bahkan mereka yakin bahwa mereka membawa kebenaran bagi yang sesat, miskin dan dalam kegelapan. Atas dasar itu, mereka berhak berkuasa dan menentukan kebenaran atas kelompok lainnya. Dunia telah mengalami bencana dan petaka karena pandangan eksklusif, chouvinis dan fasis semacam ini yang memuncak pada Perang Dunia I dan Perang Dunia II. Bangsa dan negara sedunia mulai

[9] Glendon, Mary Ann, "The Rule of Law in The Universal Declaration of Human Rights". *Northwestern University Journal of International Human Rights*. Vol. 2. N0. 5, Juli 2004. Archived from the original on 20 July 2011. Diundur 18 Oktober 2024.

menyadari bahwa pandangan ini telah menjadikan dunia menjadi 'neraka' karena perang membela 'syurga' di hari kemudian. Bangsa-bangsa berkehendak mewujudkan syurga di dunia dan, pada akhirnya, berpendar pada syurga di akhirat nanti.

Upaya meredakan ketegangan tersebut perlu terus didorong agar DUHAM tetap memiliki *ownership* yang luas pada seluruh negara-negara anggota PBB. Bagaimanapun keberadaan PBB dan rezim internasionalnya telah banyak menghindarkan dunia dari perang besar dan tragedi kemanusiaan yang mengerikan. Namun Bias sekuler, Erocentrisme dan kepentingan negara-negara besar harus terus dikritisi dan tindakan balasan dari negara, agama dan budaya yang marginal juga harus dikelola agar tatanan global ini tetap kredibel dan legitimate.

II. Islam dan Hak Asasi Manusia Internasional

Dalam Islam, prinsip-prinsip HAM diderifasi langsung dari ajaran Tauhid dimana hanya Allah SWT yang harus disembah. Hanya dalam konteks ini konsep penghambaan dibenarkan antara Tuhan dan manusia sehingga penghambaan manusia selain kepada Allah tidak dibenarkan. Dalam al Qur'an ditegaskan bahwa bahwa manusia itu diciptakan dengan derajat dan martabat yang sama dan hanya kadar iman yang membedakannya dihadapan Allah. Karena hanya Allah yang Maha mengetahui keimanan seseorang maka manusia harus memandang sama manusia lainnya. Ajaran Tauhid ini menjadi asas pembebasan diri (*self-liberation*) yang pada gilirannya melandasi relasi dan interkasi sosial yang membebaskan dan persamaan (egaliter) serta kesetaraan (equality). Selanjutnya, Allah sendiri yang menegaskan bahwa manusia telah dimuliakan dan dinaikkan derajatnya dan disempurnakan dari mahluk lainnya, oleh sebab itu perlu dihormati martabatnya.[10]

[10] Penjelasan Al-quran sebagai berikut: "Dan sesungguhnya kami telah memuliakan keturunan Adam, dan kami angkat mereka di daratan dan di lautan." kami beri mereka rejeki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan mahluk yang telah

Dalam Islam, manusia ini sama dihadapan Allah (al Hujurat (9): 11) adalah pijakan kokoh prinsip HAM. Allah hanya membedakan manusia dari imannya dan karena hanya Allah yang Maha mengetahui iman seseorang maka tidak seorangpun dapat menilai kadar iman orang lain. Konsekuensinya, Ajaran tersebut mengandung prinsip bahwa manusia dihadapan manusia adalah sama derajat, harkat dan martabatnya. Prinsip tersebut berimplikasi pada persamaan hak, kewajiban dan tanggung jawab. Inilah ajaran Islam yang membebaskan manusia dari berbagai belenggu kedzaliman manusia seperti perbudakan, penindasan dan pembedaan berbasis ras, agama, klas sosial, jenis kelamin, gender dan mereka yang dikategorikan sebagai kelomok mustad'afin.

Pertanyaan yang selalu muncul dalam perdebatan Hak Asasi Manusia HAM dan agama adalah apakah HAM ada dalam tradisi agama, jika jawabnya ada, apakah compatible dengan HAM kontemporer sebagai suatu rezim dan mekanisme internasional? Pertanyaan selanjutnya, seberapa kompatibilitas HAM dalam dua entitas tersebut? Sangat lazim ditemui tiga tipologi jawabanya. *Pertama*, kelompok apologetic yang secara generalisasi mengatakan bahwa HAM telah ada dalam ajaran agama. *Kedua*, kelompok konstrusionis yang menegaskan kebenaran adanya HAM sebagai nilai dalam tradisi agama *tetapi* tidak serta merta kompatibel dengan norma dan mekanisme HAM Kontemporer meski juga tidak ada kontradiksi yang absolut diantara keduanya. Ketiga adalah kelompok sinistic (*synical*) yang cenderung menggeneralisasi bahwa ajaran agama tidak kompatibel dengan norma-norma HAM kontemprer, oleh sebab itu harus diabaiakan dalam dunia modern. Ketiga kategori ini dapat ditemukan dalam tradisi agama manapun dan dimanapun.

Kategorisasi tersebut didasarkan pada spektrum yang lazim digunakan untuk memetakan pemikiran seseorang atau pemahaman kolektif tentang suatu entitas, termasuk agama. Spektrum tersebut membentang dari aras kanan ke aras kiri tanpa

---

kami ciptakan. (QS.17:70).

memberi muatan nilai terhadap keduanya. Meski tidak terhindarkan bahwa dalam perjalanan waktu kedua aras tersebut dimuati nilai dan, bahkan stigma tertentu. Lazimnya bentangan spektrum tersebut dimulai dari ektrim kanan, fundamentalis, konservatif, moderate, progersif, liberal dan ultra liberal. Jika dihadapkan pada oposisi biner antara agama dan sekuler maka agama akan berada diaras kenan dan sekuler berapa diaras kiri, sehingga ultra liberal seringkali disebut fundamentalisme sekuler.

Kembali pada respon kelompok diatas terhadap HAM maka Kelompok pertama dikategorikan kelompok konservatif dan fundamentalis kanan yang meyakini bahwa tradisi ajaran dan tradisi agama adalah lengkap (*kaffah*), berlaku universal sepanjang masa dan harus dijaga keberadaannya. Ath Thalathof mengklasifikasi sebagai kelompok fundamentalis karena kecenderungannya mengembalikan semua isu dan masalah kontemporer pada pemahaman dan keyakinan agama kelompok generasi awal (*salafi*). Bagi kelompok ini, tidak diperlukan lagi tafsir atau pemikiran baru, apalagi yang bukan dibentuk oleh pemikiran otoritatif dalama gama tersebut. Kelompok kedua adalah kaum moderat yang tetap berpijak pada ajaran-ajaran agama asali tetapi juga menyadari perlunya proses kontektualisasi dan reaktualisasi pada tataran pemahaman dan pemikiran agama yang mentradisi. Sebaliknya, kelompok ketiga adalah kelompok fundamentalis sekuler yang tidak percaya bahwa agama kompatibel dengan dunia modern, demokrasi HAM kontemporer. [11]

Titik tolak perdebatan antara HAM dan Islam terletak pada bagaimana memahami Syariah, apakah dapat diubah atau menetap. Ini menjadi tugas para ulama dan intelektual Islam untuk menjelaskan 'overlapping' antara Syariah dan Islam atau Syariah Islam. Islam adalah *ad-Diiin* atau keseluruhan dari aspek-aspek di dalamya. Syariah secara harfiyah adalah jalan menuju sumber (air) dan secara istilah adalah jalan yang ditetapkan oleh Allah sebagai aturan kehidupan umat manusia. Syariah me-

[11] Mansor Moaddel dan Kamran Thalattof, eds, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam* (New York: Palgrave MacMillan, 2002).

ngandung akidah, ajaran ahlak, hukum-hukum yang mengatur tindakan umat Islam. Sehingga Syraiah Islam adalah jalan yang ditentukan berdasarkan pada ajaran-ajaran pokok Islam, yaitu al-Qurán dan Assunah.

Abdullahi An Anaim menekankan perbedaan meski tetap berkelindan antara Islam sebagai an Diin dan Islam sebagai Syariah yang lazim dipandang secara sinomim. Islam sebagai ad-Diin bersumber dari al-Qurán dan as Sunah yang abadi atau dalam bahasa Mohamamad Arkon disebut 'corpus tertutup' karena tidak ada penambahan lagi sejak Rasulullah wafat. Sedangkan Syariah sebagai tradisi umat Islam dapat perkembangan seriring dengan perkembangan pemikiran umat Islam merespon masalah-masalah kontekstual. Karena melibatkan pemikiran manusia dalam ruang dan waktu yang berubah maka pandangan Syariah dapat berubah meski tetap berpedoman pada sumber an-Diin, al Qurán dan as Sunnah. Pendapat tersebut disitir dari pendapat Ibn Rushd yang menjelaskan bahwa prinsip-prinsip Syariah dihasilkan dari interpretasi manusia terhadap al-Qurán dan as Sunnah atau disebut *ijtihad*. Prinsip-prinsip dalam ijtihad adalah bagaimana manusia dapat memahami dan berupaya mentaati Islam dalam konteks historis yang spesifik. Oleh sebab itu, Perkembangan Syariah selalu melibatkan *ijtihad* dengan 'agensi manusia' (*human agency*) sebagai sistem kesadaran dan pemaknaan yang ditarik dari pengalaman dan refleksi dari umat Islam, utamanya mereka yang dipandangan sebagai ulama atau intelektual --- terhadap ajaran-ajaran utama Islam yang menyejarah sehingga membentuk suatu metodologi yang mapan. Tidak dapat dihindari adanya lapisan-lapisan pemikiran menyejarah yang menfilter pandangan-pandangan mana yang relevan antara text (al-Quran and as Sunnah) dan konteks. Oleh sebab itu, agensi manusia adalah bagian integral dari pendekatan dari berbagai tingkatan pada ad Diin, khususnya al-Qur'an dan as Sunnah sejak masa awal Islam sampai saat ini. [12]

[12] Abdullahi an Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Syariah* (Maassachusets: USA, 2008), hal. 8-10.

Syariah dalam konteks diatas yang menjadi situs perdebatan dimana agensi manusia secara sosiologis tidak lepas dari bentangan spektrum pemikiran manusia terhadap suatu entitas, termasuk agama dengan beragam coraknya. Spektrum tersebut secara konseptual dibentang dengan mengadopsi berbagai kriteria guna menengarai kekhasannya. Sejauh ini pemikiran manusia dibentangkan dalam spektrum pemikiran yang merentang dari ekstrim kanan ke ekstrim kiri. Kategorisasi tersebut tidak bersifat kaku dan terpisah namun bersifat overlap, berkelindang dan berkesinambungan. Pada awalnya perumpanaan 'kanan' dan 'kiri ' semata bersifat fungsional sebagai penanda kedua kutub dalam spektrum tersebut meski stigamtisasi tidak dapat terelakkan seiring berjalannya waktu. Namun dalam tulisan ini, keduanya digunakan dengan parameter netral dengan lebih banyak mengacu pada muatan pemikirannya dalam merespon tantangan zamannya. Secara sosiologis, dalam spektrum pemikiran manusia membentang dari kanan: ekstrim kanan, fundamentalis kanan, konservatif, moderat, progresif, fundamentalis kiri dan ekstrim kiri. Pemetaan spektrum ini dapat berbeda diantara para pemikir, misalnya, Ath Thalatof tidak membedakan antara ektrim dengan fundamentalis dengan kategorisasi yang lebih sederhana: fundamentalis dan moderat.

Pemahaman terhadap spektrum pemikiran diatas sangat penting dalam memetakan respon umat Islam terhadap perkembangan baru, termasuk HAM yang saat ini semakin meluas pengaruhnya secara global. Pemetaan tersebut juga berfungsi mencegah generalisasi sepihak yang mengeliminir keragaman pemikiran dan respon Ummat Islam yang membentang dari Maroko sampai Indonesia. Keragaman tersebut menunjukkan dinamika, kekayaan realitas serta kemungkinan-kemungkinan memperluas apa yang disebut dengan 'margin of apreciation' yaitu penerimaan berbedaan implementasi namun tetap mengacu pada persaman prinsip-prinsip utama. Pada titik inilah HAM mendapatkan legitimasi normatif secara universal dan sekaligus menampakkan validitas implementasinya secara kontekstual. Dengan demikian, upaya meredakan kontetstasi substantif dan politis yang akan dibahas kemudian menjadi niscaya.

III. Kontestasi Islam dan Rezim HAM Internasional

Selain sekularisme, ada aspek penting yang perlu dikritisi sebagai upaya menguatkan kepemilikan global terhadap HAM Internasional yaitu bias Christian-Eurocentrism. [13] Kontestasi antara agama dan Rezim HAM Internasional tercermin dalam berbagai level, sejak dari perdebatan para wakil negara di PBB, utamanya yang disebut sebagai 'negara-negara Islam' yang membutuhkan pembahasan lebih lanjut. Turki, misalnya tidak bisa disebut sebagai negara Islam tetapi negara dengan penduduk mayoritas Islam seperti juga Indonesia. Islam menjadi entitas politik pasca Perang Dunia II karena munculnya solidaritas komunitas Muslim dalam menyelamatkan Masjidil Aqsa dan mendukung kemerdekaan Palestina. Solidaritas tersebut diwujudkan dalam Konferensi Islam di Rabat Maroko pada 25 September 1969 yang sekaigus menjadi suatu organisasi bagi negara-negara Islam dan berpenduduk mayoritas Muslim atau lebih dikenal dengan Organisasi Kerjasama Islam (OKI).

OKI menjadi entitas politik global didasarkan pada keberadaan perwakilan tetap di PBB dan Uni Eropa dan berbagai lembaga lain di PBB yang merepresentasikan suara negara-negara Islam dan masyarakat Muslim. Pasca runtuhnya Uni Sovyet, OKI menjadi kekuatan penyeimbang transnasional terhadap dominasi 'Barat' sehingga turut menguatkan asumsi dan tesis tentang 'class of civilization' dari Samuel Huntington. Pandangan deterministik terhadap peradaban mendapatkan ba-

[13] Victoria Stewar-Jolley, Muslim and Arab Contributions to Universal Declaration of Human Rights, Anwar Gargash Diplomatic Academy, UAE, 2022, hal. 2.

Ignatieff, Michael. "Human Rights as Politics." Human Rights as Politics and Idolatry, (Princeton NJ: Princeton University Press, 2011) pp.3–52. Kennedy, David The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism. (Princeton: Princeton University Press 2005). Mutua, Makau. "Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights." The Development of International Human Rights Law 1: (2017) 173–217. Binder, Guyora. "Cultural Relativism and Cultural Imperialism in Human Rights Law." Buffalo Human Rights Law Review 5 (1999): 211–22, Mutua, Makau. 2002. Human Rights: A Political and Cultural Critique. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.

nyak kritik termasuk Amartya Sen tentang keragaman budaya (*cultural diversity*)[14], Edward Said benturan ketidaktahuan (*class of ignorance)*[15]. Tariq Ali mengkritiknya dengan menegaskan bahwa yang terjadi hanya benturan fundamentalisme (*clash of fundamentalism*) bukan benturan peradaban.[16] Baik pandangan deterministic Huntington maupun pandangan dialogis dari yang lainnya sangat bermanfaat untuk menelaah pertautan Islam dengan entitas-entitas hybrid internasional dan multinasional, utamanya HAM Internasional.

Tautan antara Islam dan HAM Internasional tidak bersifat determinstik dan linier namun bersifat dinamis dan pasang surut – adakalanya harmonis dan ada kalanya antagonik. Meski berbeda sudut pandang antara Huntington dan para pengkritiknya namun tidak menghilangkan pokok masalahnya yaitu 'benturan' pada proses-proses membentukan dan penyusunan kesepakatan bersama yang bersifat lintas negara, ideologi, bangsa, budaya dan agama. Para sarjana diatas hanya berbeda menengarai 'titik benturannya'. Huntington dianggap terlalu deterministik, pesimis dan generatis. Sedangkan Sen lebih bersifat optimis bahwa peradaban dapat saling bertaut pada prinip-prinsip universalnya dalam membentuk norma bersama dan hidup berdampingan dalam keragaman. Said lebih mengingatkan bahwa benturan tersebut bukan pada peradabannya tetapi para ketidaktahuan atau ketidakmauan memahami dan menerima peradaban lainnya. Sementara Ali lebih melihat pada benturan sisi-sisi fundamentalis masing-masing peradaban yang menjadi penghalang bertemuan peradaban.

Disisi lain, An-Naim mengingatkan bahwa pembahasan tentang Hak Asasi Manusia menjadi tidak relevan jika agama

---

[14] Sen A (1999). "Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*. 10 (3): 3–17.

[15] Said, E. W. (2004). From Oslo to Iraq and the Road Map. New York: Pantheon, 2004.

[16] Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalism*: Crusades, Jihad and Modernity, London: Verso, 2002).

tidak dilibatkan sebab secara empiris dan kontekstual agama tetap faktual dalam kehidupan masyarakat non – Barat dan Muslim, oleh sebab itu, agama terus terrefeksi dan berpengaruh dalam pada hukum-hukumnya, terutama terkait hukum keluarga. Pendapat ini juga dikuatkan oleh Mashood Baderin yang menegaskan bahwa hakekat HAM itu adalah fakta dan kondisi yang terjadi dalam masyarakat, bukan semata rumusan-rumusan perundangan. Karenanya, untuk dapat terimplementasi dengan baik maka HAM harus berkorelasi harmonis dengan budaya masyarakat. Pendekatan ini bukan tanpa resiko karena budaya itu sangat spesifik dan beragam muatan standar kepantasannya. Pemikiran para ahli peradaban diatas memberi kerangka perjalanan dinamis Islam dan Muslim pada menyusunan, kesepakatan dan implemenasi dari HAM Internasional yang dapat dipetakan sebagai berikut:

1. Kontributif-Konstruktif

Sikap Islam (Muslim) terhadap HAM bersifat kontributif-konstruktif terjadi pada saat membentukan PBB dan konvensi internasional dan lembaga-lembaga multilateral, termasuk rezim HAM Internasional yang mencakup substansi, institusi dan mekanisme nya. Meski tidak disebut sebagai suara Islam atau Muslim, negara-negara seperti Suadi Arabia, Iran, Turkey, Mesir, Maroko, Irak, Syria, Pakistan, Afganistan dan Yordania merepresentasikan pandangan-pandangan Islam. Keterlibatan deleagasi negara-negara ini sangat aktif dan kontributif terhadap draft deklarasi HAM Universal. Ada dua tokoh penting dengan peran substantif yaitu Charles Malik dari Libanon dan Jamil Baroody dari Saudi Arabia dalam tim penyusun draft Deklarasi HAM Universal. Mereka berdua yang sangat aktif mengingatka agar deklarasi ini tidak bias Eurocentris dan menafikan budaya-budaya lainnya. Charles Malik seorang Kristen Libanon liberal dan Jamil Baroody yang cenderung lebih konservatif menjadikan pandangan secara Arab dan negara Muslim terepresentasi secara proporsional.

Malik berperan mentransendensikan nilai-nilai budaya (agama) yang spefisik dan regional di dunia Arab menjadi nilai-nilai universal yang diperlukan guna mewujudkan prinsip-prinsip baru (*hybrid principles*) yang bersifat universal. Hal ini juga berlaku dengan budaya Cina, Jepang, Uni Sovyet pada waktu itu. Sebaliknya, Baroody lebih mengingatkan untuk menjaga tarikan transendensi tersebut untuk tidak lepas dari simpul-simpul kultural lokal agar relevansi prinsip-prinsip tersebut. Pada sisi ini, sesungguhnya HAM dapat dikatakan ada, bukan semata rumusan nilai, prinsip dan norma. Dinamika inilah yang digambarkan oleh an-Naim dengan 'kemungkinan yang dinamis' (*dynamic possibility*) yang memerlukan dialog terus-menerus sehingga mencapai titik-titik temu (*common word*) dari yang sebelumnya tidak mungkin.

Pada masa menyusunan naskah deklarasi ini negara-negara Muslim dan Arab mengambil peran sentral dan penting sehingga banyak sekali rumusan-rumusan pasal dalam deklarasi tersebut diadopsi dari konstitusi-konstitusinya.[17] Tercatat ada 32 pasal dari 48 pasal yang rumusannya disumbang oleh konstusi negara Muslim dibandingkan dengan, misalnya Perancis dan Amerika Serikat yang hanya berkonstribusi 28 dan 20 pasal.[18] Terlebih lagi, rumusan-rumusan tersebut terkait dengan hak-hak fundamental seperti hak untuk hidup justru diambil dari konstitusi Iran dan Turki dan justru tidak ada dalam konstusi Amerika dan Perancis. Demikian juga, pasal tentang larangan penyiksaan justru diambil dari Afganistan, Iraq, Syria, Turkye. Sementara kesetaraan bagi semua (*full equality for all people)* dan menghapusan diskriminasi berbasis ras, jenis kelamin, agama dan politik diadopsi dari Afganistan, Mesir, iran, Irak, Lebanon, Syria dan Tuekey. Demikian pula, kebebasan sipil seperti kekebasan berkepercayaan dan berfikir, kebebasan berpenda-

[17] Voinea, Nicoleta. "Drafting of the Universal Declaration of Human Rights". *research.un.org*. Retrieved 13 September 2020.

[18] Victoria Stewar-Jolley, 'Muslim and Arab Contributions to Universal Declaration of Human Rights', *Anwar Gargash Diplomatic Academy*, UAE, 2022, hal. 3.

pat, kebebasan berserikat disarikan dari konstitusi Afganistan, Mesir, Iran, Irak, Lebanon, Syria dan Turki.

Perempuan dari negara Muslim juga sangat aktif dalam proses penyusunan naskah deklarasi dan menandai pengaruhnya dalam menciptakan dunia yang sama bagi semua orang, utama perempuan yang masih mengalami banyak kendala dalam mendapatkan hak-hak dasarnya. Kontribusi paling subtantif dan fundamental dari masyarakat perempuan adalah kritik terhadap penggunaan ekspresi bahasa yang bias gender (*gender bias pronount*). Sayangnya kritik tersebut ditanggapi setengah hati oleh Anne Roosevelt sebagai ketua komisi HAM PBB bahwa kalimat 'men' sudah termasuk di dalamnya. Ia menegaskan bahwa komite ini sedang membahas HAM umum bukan hak perempuan yang menjadi tugas komisi status perempuan. Sikap tersebut menggugah empat perempuan, dua diantara Muslim, yaitu Shaita Ikramullah (Pakistan), Afnan (Irak), Hansa Metha (India) dan Mirnerva Bernadino (Republik Dominika) untuk melobi anggota komite untuk mengganti penggunaan kalimat dalam naskah HAM Universal. Lobby tersebut berhasil dengan dukungan delegasi Mesir dan Libanon. Capaian substantif dan fenomenal tentang kontribusi yang kata yang inklusif gender. Versi lain menjelaskan ada beberapa perempuan lainnya dari Komisi Status Perempuan yang aktif terlibat penggantion 'men' menjadi everyone dan humankind.[19]

Pasal yang membelah delegasi Muslim adalah pasal tentang perkawinan dimana delegasi Saudi menolak tentang kesetaraan antara pasangan dengan ususlan bahwa pasangan suami-istri memiliki hak penuh sesuai dengan hukum negaranya. Namun usualan tersebut tidak berpengaruh terhadap naskah deklarasi dimana pasal 16 tentang perkawinan dan voting terakhir menunjukkan persetujuan Afganistan, Mesir, Irak, Libanon dan Turki, Saudi Arabia. Persetujuan tersebut terefleksi pada

[19] Ibid. hal. 4 dan The United Nations, *Women Who Shaped the Universal Declaration,* https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/2019/11, diundur 25 April 2025.

pembahasan pada Konvensi Hak Sipil dan Politik dimana Saudi dan Libya masuk di dalamnya. Hanya Yaman yang secara konsisten menolak.[20]

Pasal 18 yang sangat penting dalam deklarasi tersebut menggunakan usualan Malik dari Libanon tentang kebebasan beragama, berpikir dan berkeyakinan. Sedangkan delegasi Uni Sovyet menambahkan kebebasan berfikir. Perbedaan pendapat terjadi pada kalimat kebebasan berpindah agama dimana Baroody menolak konsep ini karena akan menjadi pintu kegiatan misionaris diberbagai kawasan. Saudi kalah dalam voting dan menjadikan kalimat tersebut tetap dalam naskah deklarasi. Perdebatan tidak selesai karena Saudi tetap mengusulkan penghilangan kalimat tersebut pada konvensi yang menyertai deklarasi universal. Pandangan tersebut disukung oleh Yaman namun ditolak oleh Afganistan, Irak, Turki dan Pakistan. Penolakan keras Saudi selama sidang pengesahan deklarasi berhasil mengubah redaksi pasal 18 dari kebebasan berpindah agama.[21]

Keterlibatan negara-negara Muslim dan tokoh-tokohnya berlanjut pada pembentukan dua kovenan sebagai konvensi yang mengikat *(legally binding).* Dua kovenan tersebut Konvensi Internastional Hak Sipil dan Politik (*International Covenant on Civil and Political Rights)* dan Konvensi Internasional Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)* disahkan pada tahun 1966. Pada saat jumlah negara Muslim sudah bertambah diantaranya: Indonesia, Al Jazair, Kuwait, Yordania, Libya, Malaysia, Mauritania, Maroko, Somalia, Sudan, Syria, Tunisia.[22]

Meski delegasi Muslim selalu diingatkan Baroody tentang potensi dominasi Barat terhadap deklarasi tersebut serta kemungkinan mereservasi prinsip-prinsip yang dirasakan bertentangan dengan Islam, namun negara Muslim tetap menun-

[20] Ibid. hal. 5.

[21] Ibid. hl. 6.

[22] Susan Elieen Waltz, 'Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States', Human Rights Quarterly, Vol.26. No. 04, November 2004, hal. 808.

jukkan keragamannya. Negara-negara seperti Pakistan, Libanon, Syria dan Turki menerima draft tersebut dan tidak merisaukan adanya infiltrasi budaya Barat.[23] Secara umum dapat dikatakan bahwa deklarasi universal HAM Internasional memiliki akar dari konstitusi negara Muslim dan negara Arab yang menguatkan 'kepemilikan' (*ownership*) dalam masyarakatnya. Kepemilikan ini yang seharusnya digunakan untuk terus mempertahankan ditengah polemik tentang Erocentrisme deklarasi HAM Universal yang menjadi dasar penolakan umat Islam dikemudian hari dan menjadi dasar perlunya memiliki prinsip=prinsip HAM Islam tersendiri.

2. Kontestatif-Destruktif

Memasuki tahun 1990an, dunia memasuki era globalisasi dengan perkembangan teknologi informasi seperti internet dan telepon seluler serta infrastruktur transportasi dengan jarak tempuh yang semakin pendek. Dunia menjadi terkoneksi dan nyaris tidak ada lagi bagian dunia yang terisolir. Globalisasi mencakup berbagai dimensi: komoditas, perdgangan, komunikasi, pendidikan, sain-teknologi, hiburan dan mobilitas dan bentuk-bentuk interkoneksi, interdepensi dan integrasi yang masif dan cepat. kemampuan suatu produk menjangkau wilayah-wilayah yang tidak terpikirkan 20 tahun lalu. Komoditas lokal disuatu daerah terpencilkan kini dapat menggobal karena teknologi digital dan jaringan e-commerse yang semakin terjangkau dan terleterasi sampai masyarakat awam. Dengan teknologi digital, bekerja tidak lagi secara konvensional harus datanang ke kantor tetapi dapat *working from anywhere*, bahkan melintasi benua dan lautan. Secara optimis seringkali dikatakankan bahwa globalisasi menjanjikan kesetaraan akses dan partisiapsi serta jangkaun manfaat yang lebih mudah dan lebih cepat. Secara budaya proses konektifitas yang cepat dan terbuka akan menumbuhkan solidaritas kemanusian, rasa senasib dan juga kepedulian terhadap kesenjangan ekonomi dan dimensial yang juga tidak terbayangkan sebelumnya. Perkembangan teknologi informasi

[23] Ibid, hal. 3.

sosial. Era globalisasi diharapkan dapat mempercepat tercapainya kesejahteraan dan keadilan sosial.

Namun pada kenyataannya, memasuki era globalisasi justru terjadi berbagai krisis multi-seperti internet dan tilpon seluler yang seharusnya memudahkan pertukaran-budaya yang inklusif dan partisipatif justru menyebabkan ketegangan politik dan dominasi ekonomi. Jika pada masa pembentukan PBB negara-negara besar memprakarsai suatu 'superbody' politik untuk membatasi kekuasaannya pasca era koloniasasi, era globalisasi justru menyublimasi dominiasi yang lain, terutama secara ekonomi dan politik. 25 tahun pasca pengesahan tiga instrumen HAM internasional yang dikenal sebagai 'International Bill of Rights' terjadi fregmentasi politik multilateral dan bermuara pada kontestasi Blok Barat dan Blok Timur dengan semakin menguatnya pengaruh Cina. Beberapa krisis mengikuti seperti eskalasi konflik Palestina-Israel dengan campur tangan dua blok politik serta menguatnya rezim militer dan dinasti di Timur Tengah yang menyebabkan frustasi bagi aktifis demokrasi.

Krisis di negara-negara Muslim mencapai puncaknya dengan kemenangan Revolusi Islam 1979 yang dipimpin oleh Ayatullah Khomeini yang segera menjadi 'jangkar' kembali pada 'tradisi Islam' sebagai jawaban dari dekadensi modernisasi elit-elit yang didukung oleh Barat (baca: AS dan sekutunya). Afganistan dalam pola yang sama dimana islam merupakan jawaban bagi kegagalan modernisasi. Negara-negara Muslim di luar Kawasan Teluk juga mengalami penguatan Islam sebagai ideologi gerakan, termasuk Pakistan dan indonesia meski dalam kadar yang berbeda. Gerakan-gerakan tersebut dapat bersifat pendekatan Islam kritis-advokatif terhadap kekuasaan namun juga menjelma menjadi gerakan-gerakan ekstrimis dengan kekerasan.

Kerapuhan Uni Sovyet dan Block Timur telah memberi legitimasi AS muncul sebagai Super Power dengan hegemoni politik dan dominasi ekonomi yang membuat banyak negara banyak berharap mendapatkan perlindungannya. Keruntuhan Uni Sovyet dan Yugoslavia sebagai kemenangan demokrasi Barat ber-

saing dengan komunisme sebagai ideologi politik. Fukuyama menengarainya sebagai puncak evolusi politik dimana demokrasi adalah puncaknya sehingga menandai akhir dari sejarah manusia. Negara-negara dunia diharapkan dapat menerapkan demokrasi karena secara nyata lebih baik, lebih bertahan dan lebih dapat menghindari pertumpahan darah dibandingkan dengan sistem politik lainnya.[24] Pandangan ini mendapat kritik dari berbagai pihak karena supremasi demokrasi Barat telah melahirkan dominasi baru dan kesewenangan yang bersifat unilateral seperti sanksi AS terhadap Iran dan invasi AS ke Irak dan Libya serta juga bagaimana AS terlibat dalam perang di Afganistan dan terlebih lagi pada perang Palestina-Israel.

Pada kenyataannya, tesis tentang usianya sejarah manusia tidak diimbangi dengan kerjasama kontruktif menjadikan demokrasi sebagai pijakan bersama menuju kesejahteraan dan keadilan. Sebaliknya, Barat justru menggunakannya sebagai legitimasi imperialis baru, baik dominasi ekonomi maupun hegemoni politik. Ketika benturan ideologi reda, maka muncul benturan benturan budaya yang disebut oleh Huntington benturan peradaban (*clash of civilization*).[25] Sebagaimana ditegaskan oleh Ann Meyer, situs benturan budaya yang paling kuat adalah pada narasi-narasi HAM Internasional. Disisi ini, Huntington kurang cermat menganalisis sikap umat Islam terhadap HAM yang hanya difokuskan pada pendangan normative Syariah Islam terhadap prinsip-prinsip HAM Internasional. Tentu suatu agama memiliki pandangan-pandangan khas terhadap berbagai isu, tidak terkecuali Islam, Kristen atau agama lainnya.[26]

Huntington seharusnya memberikan perhatian imbang tentang bagaimana sikap *double standard* Barat yang cenderung

---

[24] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 2006), hal. 1-3.

[25] Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and The Remaking of The World Order*, (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2011).

[26] Anne Meyer, 'Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash of Construct?', *Michigan Journal of International law*, Vol.15, Is. 2, 1994, hal. 308-361.

diam terhadap pelanggaran HAM pada negara-negara sekutunya dan mengutuknya pada negara-negara yang berseberangan. Terlebih lagi, Barat juga diam terhadap pelanggaran HAM dan fenomena *Islamophobia* di negaranya. Disamping itu, respon masyarakat Muslim juga tidak monolitik dan beragam dari Maroko sampai Indonesia yang tidak dapat disatukan dalam satu kategori.

Perdebatan tersebut meruncing sehingga memunculkan kubu universalis yang dianut oleh Barat dan relativis yang dipertahankan oleh non-Barat, termasuk Islam. Kubu universalis berkeyakinan bahwa prinsip-prinsip HAM Internasional itu berlaku universal, baik prinsip maupun implementasinya. Sedang pengikut faham partikularis bertahan bahwa prinsip-prinsip HAM Internasional adalah universal namun implementasinya perlu memperhatikan kekhasan budaya, agama dan kedaulatan negara agar HAM menjadi relevan dan berarti bagi masyarakat setempat.[27] Kelompok relativis seringkali menuduh bahwa universalisme HAM Internasional merupakan bentuk imperialisme baru negara Barat kepada negara-nagara lain dan menjadi alat politik untuk menjatuhkan sanksi dan perlakuakn diskriminatif lainnya. Kelompok universalis menuduh balik bahwa para elit politik otoriter berlindung dibalik relativitas HAM Internasional guna menutupi pelanggaran HAM di dalam pemerintahannya guna berkelit dari standar-satndar universal.[28]

Ditengah perdebatan diatas, Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam(Deklarasi Kairo) Organisasasi Kerjasama Islam (OKI) disahkan pada tahun 1990.[29] Pengesahan ini

---

[27] Flávia Saldanha Kroetz, 'Between global consensus and local deviation: a critical approach on the universality of human rights, regional human rights systems and cultural diversity', *Revista de Investigações Constitucionais dalam Open Global Trust,* Vol. 3, no. 1, hal. 47-50.

[28] Anthony J. Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia bad Universalist Theory* (UK: Cambridge University Press, 2001), p. 27-28.

[29] The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI) is a declaration of the member states of the Organisation of Islamic Cooperation (OIC) first adopted in Cairo, Egypt, on 5 August 1990.

menjadi titik kulminasi kontestasi Islam dan HAM Internasional yang menvalidasi benturan peradaban dari Huntington. Kelompok Universalis memandangan bahwa deklarasi ini bersifat alternatif dari Deklarasi Universal HAM meski pendukung Deklarasi Kairo bertahan bahwa deklarasi ini adalah suplemen dari Deklarasi Universal HAM (DUHAM). Perbedaan mendasar dari Deklarasi Kairo adalah pada pasal 24: semua hak dan kebebasan dalam deklarasi ini harus didasarkan pada Syaiah dan pasal 25: Syariat Islam adalah satu-satunya sumber penjelasan pada setiap pasal dalam deklarasi ini. Pengesahan ini tidak mengejutkan sebab sejak awal penyusunan naskah DUHAM, Saudi Arabia abstain dalam pengesahan Covenan terkait hak berpindah agama. Pengesahan Deklarasai Kairo yang terpaut sekitar 50 tahun dari DUHAM tidak melalui kondisi yang kosong. Terjadi dinamika yang rumit di negara-negara Muslim, utamanya naiknya kelompok Islam politik yang kecewa terhadap para elit yang otoriter sehingga menggunakan Islam sebagai motor perlawanan, tidak hanya di kawaran Timur Tengah tetapi sampai Pakistan dan Indonesia.

Sejak saat itu, terjadi kontestasi subtsantif antara OKI yang merepresentasikan negara-negara Islam/ Muslim dengan kelompok Barat dan lainnya. Lebih sering terjadi dimana negara seperti Rusia, Cina, Vatikan berada bersama OKI dalam mengambilan keputusan dalam berbagai resolusi, misalnya, resolusi tentang Orientasi Seksual dan Identitas Gender, Rusia berada bersama OKI.[30] Kontestasi ini menajam bersamaan dengan semakin kuatnya mekanisme pemantauan HAM PBB dengan penguatan komisi HAM PBB menjadi Dewan HAM PBB pada tahun 2006 disamping keberadaan Komisi Tinggi HAM PP serta Peninjauan Universal Periodik (Universal Periodical Review), penunjukan pelapor khusus (special rappotour) yang semuanya dimaksudkan guna mendorong negara-negara anggota PBB untuk memenuhi tugasnya sebagai penanggungjawab HAM warganya(-duty bearer of rights).

[30] MacFarquhar, Neil, "In a First, Gay Rights Are Pressed at the U.N." *New York Times*, 20 December 2008. Diundu h23 April 2025.

Mekanisme-mekanisme tersebut seharusnya bersifat konstruktif dan supportif meski tidak jarang berubah menjadi tindakan 'menghakimi' dan mempermalukan (*naming and shaming*), terutama pada hak kebebasan beragama, hak perempuan dan anak.. Sikap semacam ini yang menimbulkan antipati terhadap implementasi HAM Internasional kepada negara-negara yang masih berjuang memenuhi standar internasional baik karena kondidi politik maupun masih kuatnya pandangan budaya yang konservatif dan patriarkhis. HAM Internasional mengalami politisasi karena digunakan sebagai alat untuk mempermalukan, menjatuhkan sanksi dan alat selektif dalam hubungan internasional dan bantuan-bantuan kemanusiaan. Memang sangat ironis bahwa globalisasi yang seharusnya menjadikan nilai-nilai HAM menyatukan dan menguatkan solidaritas menuju kesetaraan dan keadilan semesta namun justru menajdi alat untuk memecah belah dan memicu ketegangan dan konflik. Era globalisasi ditandai dengan regresi dari partisipasi kontributif-konstruktif semaua bangsa menjadi Kontestasif-deskruktif yang menyumbang benturan peradaban.

3. Negosiasi-Rekonsiliatif

Memasuki Millenium baru, dunia masih terbelah dalam kontestasi multi-dimensial yang puncaknya adalah Peristiwa 9/11 serangan pada menara kembar di New York dan Pentagon. Dalam skala kecil, terjadi serangan-serangan kelompok ekstrimis bersenjata yang menggunakan agama sebagai motif gerakan. Tragisnya, serangan-serangan tersebut justru terjadi di negara-negara Muslim, diantaranya adalah Bom Bali yang menyasar para turis asing namun juga membunuh dan melukai orang-orang Indonesia. Belum lagi munculnya kelompok Jama'ah Islamiyah di Afganistan dan menyebar ke seluruh dunia dan disusul oleh Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) dan kelompok-kelompok lain yang beroperasi diberbagai negara, termasuk Libya, Nigeria, Sudan Indonesia, Filipina dan lainnya.

Millenium kedua ditandai dengan mengarusutannya intoleransi dan ekstrimisme kekerasan secara transnasional yang

memunculkan inisiatif 'Global War on Terror' yang diprakarsai oleh AS sedangkan PBB mencanangkan program pencegahan dan penanggulangan ekstrimisme kekerasan melalui The Global Counter Terrorism Strategy dan menetapkan 12 Pebruari sebagai Hari pencegahan dan Penanggulangan Ekstrimisme Kekerassan. Tesis Huntington seperti mendapat justifikasinya bahwa benturan peradaban antara Barat dan islam memang terjadi dimana sasarannya adalah kelompok-kelompok Islam seperti al Qaedah, Jamaah Islamiyah dan ISIS berikut afiliasi-afiliasinya.[31]

Ditengah awan gelap diatas, ada inisiatif-inisiatif PBB guna membuka dialog dan kerjasama menguatkan peran multilateral. Meski didera ketidakpercayaan dari berbagai pihak, utamanya dalam penangganan konflik Palestina-Israel, PBB memprakarsai dialog peradaban melalui yang diusulkan oleh Spanyol dan Turki pada tahun 2005 yang kemudian dibentuk *The United Nations Alliance of Civilizations* (UNAOC). Lembaga ini bertujuan mencegah ekstrimisme melalui inisiatif dialog antar-budaya dan antar agama dan meredakan ketegangan antara Barat dan Islam.[32]

Peran aktif OKI juga diwujudkan dengan inisiatif mensponsori suatu resolusi untuk menghapuskan intoleransi, stereotipi negatif, stigmatisasi dan diskriminati, hasutan kekerasan dan kekerasan terhadap seseorang berdasarkan agama dan kepercayaan.[33] Yang unik dan diluar dugaan umum bahwa OKI dan Amerika Serikat menjadi sponsor utama resolusi tersebut yang mendapat suatu aklamasi pengesahannya di Sidang Umum PBB tahun 2012. Sebagai mekanisme penantauan dan promosi

---

[31] Fuad Fanani, The global war on terror, American foreign policy, and its impact on Islam and Muslim societies, Indonesian Journal of Islam and Muslim Society, Vol. I, No. 2 (2011), hal. 205-227.

[32] Ali Balcı, and Nebi Miş, "Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?" *Turkish Studies 9.3* (2008), hal. 387–406.

[33] Article 19, UN HRC Resolution 16-18: 'combating intolerance, negative stereotyping and stigmatisation of, and discrimination, incitement to violence, and violence against persons based on religion or belief', *http.www. article 19. Org*, posted 18 Pebruari 2016 diunduh 27 April 2025.

resolusi tersebut dibentuk forum Istanbul Process yang dilaksanakan secara periodik yang saat ini telah dilakukan di Istanbul, Washington DC, London, Jenewa, Doha, Jeddah, Singapore dan Den Hag. Demikian pula forum-forum serupa seperti dilaksanakan di Jakarta melalui Forum Jakarta Plurilateral Dialog pada tahun 2023.

Disisi lain, OKI merumuskan 10 Rencana Kerja Sepuluh Tahun Menyongsong Tantangan Abad 21, salah satunya pengembalikan keterlibatan kembali OKI pada forum internasional. Aspek paling kuat dalam Rencana Kerja tersebut adalah perhation pada HAM Universal dan upaya arusutama pada program dan aktifitasnya. Ekmeleddin Ihsanoglu yang terpilih sebagai sekretaris jenderal OKI (2004-2014) menegaskan pentingnya mengadaptasi prinsip HAM global dan terlibat kembali dalam mekanisme-mekanisme HAM Internasional.[34]

Langkah konkrit OKI adalah membentuk komisi HAM dengan 18 komisioner pada tahun 2011. Sangat tidak mudah bagi Ihsanouglu mendorong OKI mengadaptasi kembali HAM Internasional setelah lebih 20 tahun OKI mengisolasi dengan Deklarasi Kairo. Sebagai lembaga politik lintas regional, negara-negara anggota OKI tidak monolitik dan tunggal suara nya terhadap HAM namun merentang dalam spektrum antara universalis dan relativis. Mereka juga dapat berbeda ketika melakukan voting suatu resolusi di Dewan HAM PBB. Pada resolusi ang sangat kontroversial tentang Lesbian, Gay, Bisexual and dan Transgender (LGBT), terhadap empat negara anggota OKI yang menerima ditengah mayoritas yang menolak.[35] Mereka juga berbeda pendapat terhadap Diklarasi Kairo pemahaman Deklarasi Kairo terutama pada masalah pemahaman Syariah Islam yang menjadi landasan nilai-nilai di dalamnya.

---

[34] Marie Juul Peterson, 'The Organization of Islamic Cooperation and Human Rights', in Turan Kayaoglu, The OIC's Independent Permanent Human Right Commission: An Early Assessment, The Danish Insitute for Human Rights, 2015/3, hal. 4.

[35] Amnesty International, 'UN: General Assembly statement affirms rights for all" ', *Press Release* 12 December 2008. Diundur 27 April 2025.

OKI membutuhkan waktu sekitar enam tahun untuk sampai pada Keputusan pendirian komisi HAM yang diberi nama Independent Permanent Commission of Human Rights (IPHRC) pada tahun 2011 dan memilih 18 komisionernya yang mewakili Afrika Arab dan Asia. Para komisioner juga mewakili pandangan beragam dalam negara-negara anggotanya. Secara umum Marie Peterson memetakannya pandangan umat Islam menjadi tiga kelompok: 1) relativis radikal adalah mereka yang menolak seluruhnya prinsip-prinsip HAM Internasioanal karena dianggap bertentangan dengan Syariah Islam. 2) Relativis yang kuat yaitu mereka yang megakui kompatibilitas Islam dan HAM Internasional namun tetapmemprioritask Islam jika keduanya bertentangan. 3) Universalis moderat yaitu kelompok yang percaya kompatibilitas Islam dan HAM Internasional dengan memprioritaskan HAM Internasional dan mendorong proses reinterpretasi pandangan terhadap Syariah sehingga dapat mendekati prinsip-prinsip HAM Internasional. Bagi Peterson, sangat sulit menemukan kelompok universalis radikal di OKI yang meyakini bahwa HAM Internasional harus dipahami secara universal dan oleh sebab itu, perlu merevisi pasal-pasal Deklarasi Kairo agar sejalan dengan Deklasi Universal HAM Internasional.[36]

Baik Ihsanoglu dan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Ketua Komisi HAM OKI berpendapat bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara DUHAM dan Deklarasi Kairo sebab keduanya disusun dengan melibatkan negara-negara anggota OKI. Sudah seharusnya dilakukan negosiasi dan harmonisasi antara 'pemahaman' para elit OKI dan negara-negara anggota yang progresif terhadap Syariah yang menjadi landasan menyusunan Deklarasi Kairo. Yang menjadi fokus pada upaya negosiasi ini adalah kemauan dan kemampuan menggeser paradigma yang digunakan memahami Syariah. Masalah antara Islam dan HAM Internasional bukan terletak pada Syariah tetapi terletak pada pemahaman manusia pada Syariah yang merentang pada spektrum terbuka seperti liberal, progresif,

[36] Marie Juul Peterson,'The Organization of Islamic Cooperation and Human Rights', 2015, hal. 13.

moderat, konservatif, fundamentalis dan ekstrimis. [37]

Namun demikian, dari catatan Peterson, miliu progresif dari pandangan universal moderat diatas tidak selamanya bertahan di IPHRC OKI sebab setelah Ihsanoglu dan Dzuhayatin selesai dari jabatannya, pandangan lama yang relativis kuat muncul kembali yang menganggap DUHAM bias budaya Barat dan mengabaikan tradisi lain, seperti Islam. Bahkan Iyad Madani, sebagai sekretaris jenderal yang baru memepertanyakan keabsahan penggunaan kata gender yang dipandang sebagai 'konstruksi subjektif' yang tidak sesuai dengan kondisi objektif laki-laki dan perempuan. Daripada penggunakan istilah kesetaraan gender, lebih objektif menggunakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Gender dapat dimaknai sangat berbeda jika itu dikaitkan dengan identitas dan orientasi sesksual. [38]

Ada ruang bagi negosiasi-rekonsiliatif antara Deklarasi Kairo dan DUHAM seperti yang terjadi pada masa awal pembentukan IPHRC yang diprakarsai seorang sekretaris jenderal OKI dan ketua IPHRC yang progresif sebagai universalis moderat berkemauan menyelaraskan Deklarasi Kairo dan DUHAM. Tantanganya adalah apakah OKI secara keseluruhan memiliki kemauan untuk memilih pemimpin yang mampu memperkuat jalan menuju negosiasi-rekonsiliatif dan, sekaligus mampu mendorong pihak lain dari kelompok universalis radikal yang menghendaki DUHAM berlaku secara internasional, baik prinsip maupun implementasinya, agar dapat bersama-sama menuju suatu titik temu yang moderat.

IV. Pendekatan Konvergensi-Divergensi Negosiasi Islam & HAM Internasional

Meski secara umum sering diasumsikan publik, bahkan oleh mengamat HAM Internasional bahwa ada garis yang tegas, hitam-putih, beroposisi biner ketika membahas Islam danHAM

[37] Pendapat ini disampiakan oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin diberbagai forum, salah satunya di Forum Uni Eropa seksi HAM di Brussel pada tahun 2014.

[38] Marie Juul Peterson, 'The Organization of Islamic Cooperation, hal. 16.

Internasional, pada kenyataannya dapat dipahami bahwa relasi keduanya tidak tunggal, tidak linier dan beragam. Pandangan Islam yang direpresentsikan negara-nerga Islam dan negara Muslim juga berbeda-beda bahkan pada isu yang sangat sensitif seperti LGBT. Sikap generalisasi dikhotomis, terutama munculnya Deklrasi HAM OKI yang dipandang sebagai alternatif DUHAM ketimbang suplemen, telah menajdikan umat Islam kehilangan '*ownership'* terhadap DUHAM. Pada tahap penyusunan draf DUHAM negara-negara Muslim menyumbang lebih banyak rumusan-rumusan pasal termasuk kebebasan beragama dan berkeyakinan. Namun saat ini pasal ini justru menjadi '*site of battle'* dari kelompok universalis Barat dan relatifis negara-negara Muslim. Di OKI sendiri juga juga terjadi perbedaan pendapat dimana negara-negara berazaskan Islam pada konstitusinya menolak hak berpindah agama pada hak memeluk dan menerima agama. Namun dalam beberapa konstitusi negara-negara berpenduduk Muslim memandang perpindahan agama masuk dalam pasal 18 DUHAM seperti Turki, Negeria, Indonesia, Libanon, [39] Meski perlu dicatat meski bahwa meski konstitusi tidak melarang perindahan agama namun tetap problematik secara sosial dan budaya karena masih kuatnya akar-akra ethno-religious di berbagai komunitas Muslim.

Pasal kontestatif lain adalah terkait hak perempuan dan hak anak dalam keluarga pada pasal 16 DUHAM. Kontestasi pasal tersebut memiliki Sejarah panjang dimana pada masa kolonial Barat, hukum keluarga diserahkan pada otoritas agama setempat yang mayoritas merujuk pada kitab-kitab fiqih klasik

[39] Ahmad Salihu Garba, 'Permissible Limitations to Freedom of Religion and Belief in Nigeria', *Journal on Religion and Human Rights*, BRILL Hijhoff, 2020, hal. 57–76, Mikdashi, Maya (2022). "Regulating Conversion: Sovereignty, Bureaucracy, and the Banality of Religion". *Sextarianism : Sovereignty, Secularism, and the State in Lebanon*. Stanford University Press. ISBN 9781503631564, Pedersen, Lene (2016). "Religious Pluralism in Indonesia". *The Asia Pacific Journal of Anthropology*. 17 (5: Special Issue: Communal Peace and Conflict in Indonesia: Navigating Inter–religious Boundaries): 387–398.

yang merefleksikan budaya-budaya klasik yang paternatik dan patriarkhis. Perkembangan hukum-hukum baru mengikis budaya paternatistik dan patriarkhis seluruh dunia, baik di Barat, Islam amupun budaya Cina, Jepang, Afrika dan lainnya. Puncaknya adalah kesepakatan DUHAM 1948 dimana keluarga dibangun berdasarkan nilai kesetaraan gender, nir-diskriminasi dan keadilan bagi semua warga keluarga. Disamping 'merefleksikan' hukum-hukum yang ada pada hukum keluarga anggota PBB, pasal 16 juga bersifat revisionis terhadap hukum tersebut dimana negara anggota perlu melakukan revisi undang-undangnya agar dapat mencapai kesepakatan internasional yang bertujuan meningkatkan hartkat dan martabat manusia secara keseluruhan.

Perdebatan tentang hak perempuan terjadi sejak perumusan DUHAM dan perumusan kovenan hak sipil dan politik dan hak ekonomi, sosial dan budaya. Ketiga dokumen tersebut disahkan dan diratifikasi oleh mayoritas negara anggota kecuali Vatikan, Iran, Somalia, Sudan dan Tonga. Amerika Serikat dan Palau menanda tangani tetapi tidak meratifikasi. Mayoritas anggota OKI memahami bahwa ada perbedaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam keluarga karena tuntunan Syariah. Ada hak talak yang berada pada suami dan tidak pada istri serta hak poligami yang tidak ada istri. Sesungguhnya, kedua isu tersebut telah menjadi semakin relatif karena dalam undang-undang modern masyarakat Muslim talak atau perceraian antara suami dan istri hanya sah jika dilaksanakan di depan pengadilan. Meski undang-undang di banyak negara Muslim belum menghapuskan pasal tentang poligami namun praktek poligami sudah sangat menurun, bahkan menjadi praktek perkawinan yang sangat ditabukan oleh masyarakat, terutama perempuan-perempuan terpelajar. Hanya saja, sangat sulit untuk menghilangkan secara tekstual dalam undang-undang karena penghapusan poligami dianggap bertentangan dengan Syariah.

Isu baru yang muncul akhir-akhir ini adalah resolusi orientasi seksual dan identitas gender tahun 2011 yang dipandang sebagai pemberian hak setara kelompok lesbian, gay, bisex,

transgender (LGBT). Resolusi ini mempertajam kembali polarisasi di PBB setelah secara relatif mencapai pengertian bersama terhadap prinsip kesetaraan gender. Sudah dapat diterka negara-negara yang menolak mensahkan resolusi ini yaitu mayoritas negara anggota OKI, Rusia, Vatikan dan Cina. Yang mengejutkan ada dua negara anggota OKI yang setuju resolusi tersebut yaitu: Albania, Sierra Leone.[40]

Sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya bahwa relasi Islam dan HAM Internasional tidak tunggal dan tidak permanen. Setidaknya ada tiga pola: kontributif-konstruktif, kontestatif-destruktif dan negosiatif-rekonsiliatif. Pada fase pertama dimana negara-negara Muslim memberikan kontribusi yang substantif yang bersifat konstruktif, *ownership* terhadap DUHAM juga sangat tinggi sehingga terjadi proses ratifikasi dan revisi undang-undang di berbagai negara Muslim, salah satunya adalah revisi Undang-Undang Perkawinan No. 1 /1974 di Indonesia. Meski tidak ditegaskan bahwa revisi undang-undang tersebut tidak didasarkan pada ratifikasi terhadap DUHAM dan dua kovenan sebagai turunannya namun undang-undang ini telah secara signifikan meningkat perkawinan yang tercatat dan mecara drastik menurunkan perkawinan tidak tercatat atau dikenal dengan nikah siri. Proses pencatatan ini sangat besar perannya dalam perlindungan perempuan dan anak.

Pada masa kontestatif, relasi Islam dan HAM Internasional terimbas oleh polarisasi politik yang menggunakn HAM sebagai 'senjata' oleh pihak Barat dan Non Barat, utamanya Islam. HAM digunakan secara selektif dan politis untuk mempermalukan, menjatuhkan sanksi dan bahkan menyerang negara-negara yang dianggap musuh Barat. Respon baliknya, negara-negara seperti Iran, Sudan, Syria dan lainnya menggunakan Syariah sebagai pijakan dalam membela tuduhan Barat. Persoalan dasarnya bukan pada Syariah tetapi pada 'pemahaman' nya. Abdullahi an Naim

[40] Office of the Higher Commissioner, United nations, 17/19 Human rights, sexual orientation and gender identity, 2011, https://www.ohchr.org. Diunduh 30 April 2025.

menengarai bahwa konestasi tersebut disebabkan oleh 'absolutisme' pemahaman Syariah yang disamakan dengan Agama atau Dinnul Islam. Dinul Islam bersifat absolut sedangkan Syariah sebagai hasil pemikiran manusia maka bersifat relatif, kontektual dan dapat berubah.

Politisasi 'Syariah' mengandung ideologisasi kebenaran Tunggal dan justifikasi distingtif dari ideologi lainnya. Pandangan klasik terhadap ideologisasi dan politigasi adalah absolut, permanen dan tidak boleh berubah. Syariah mengalami proses yang demikian dalam kontestasi Islam dan HAM yang berakibat destruktif menjadi revalitas yang tidak rasional dan ekstrim, serangan dengan kekerasan dan, bahkan mematikan. Kondisi yang mencekam yang menjadi landasan beberapa kebijakan internasional yang tidak kalah menyeramkannya seperti *global war on terror*, *counter terrorism atau coutering violent extremism* yang muaranya pada gerakan-gerakan militansi-militansi agama yang akhir-akhir ini bnayak muncul dikalangan umat Muslim. Suatu langkah strategis digagas oleh berbagai negara guna mengembalikan relasi global yang damai dan menguatkan mekanisme internasional dan multinasional. Salah satu yang penting adalah prakarsa the Kerjasama antar Peradaban PBB pada 2005 (*United Nation Alliance on Civilization)* yang disponsori Spanyol dan Turki. [41] Perserikatan ini sesungguhnya menjawab tesis Huntington tentang benturan peradaban dimana saling curiga, ketakutan dan kesalahpahana berbedaan budaya, utamanya Islam dan Barat-Kristen meningkat tajam pada awal Millenium kedua. Meningkatnya ketegangan ini mengakibatkan terganggunya kehidupan bersama masyarakat dengan beragam latar belakang sosial, terlebih lagi terjadinya serangan-serangan dari kelompok ekstrim diberbagai belahan dunia.

[41] Patut disayangkan bahwa inisiatif yang sangat besar dan penting ini belum banyak dibahas oleh para intelektual sehingga hanya sedikit sumber yang dapat dikutip, salah satunya Ali Balcı, and Nebi Miş, "Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?" Turkish Studies 9.3 (2008): 387–406.

Para pemimpin dunia telah menyampaikan keprihatinannya dan menyerukan agar segera menemukan 'titik temu' dari nilai budaya dan nilai agama dari setiap kelompok yang toleran, saling memahami dan saling menghormati nilai-nilai fundamental dan nilai agama sebagai landasan kehidupan bersama ditengah keragaman budaya. Dengan demikian, tindakan-tindakan intoleran, kekerasan dan ekstrimisme tidak mendapatkan ruang kehidupan. Hidup berdampingan dengan damai diantara masyarakat yang berbeda akan menguatkan stabilitas internasional.

Resonansi prakarsa ini cukup signifikan, terutama di intenal PBB yang menjadi lebih terbuka dan inklusif dalam menyusunan resolusi. Misalnya pengesahan resolusi yang sangat kontroversial tentang orientasi seksual dan identitas gender (SOGI) pada tahun 2011 dikuti oleh pengesahan resolusi perlindungan keluarga (*The Resolution on The Protection of Family*) pada tahun 2015. Negara anggota OKI mengkaitkan resolusi ini sebagai 'benteng' pertahanan keluarga menghadapi tantangan baru termasuk perilaku-perilaku yang mengganggu eksistensi keluarga seperti LGBT.[42] Penggunaan gender identity yang dikaitkan dengan sexual orientation juga membawa perubahan di OKI. Pada tahun 2016 OKI telah membuat buku panduan training kesetaraan gender dalam keluarga, sosial dan politik.[43] Namun Sekretaris Jenderal OKI, Iyad Madani masih memperdebatkan istilah gender. Menurutnya OKI lebih memilih menggunakan istilah kesetaraan laki-laki dan perempuan ketimbang kesetaraan gender yang saat ini diartikan diluarnya. Yang dimaksud oeh Madani adalah penggunakan gen-

[42] Mahathir claims LGBT rights are 'Western values' not fit for Malaysia". *South China Morning Post*. 26 October 2018. Archived from the original on 6 June 2019. Retrieved 15 May 2019. Robert C. Blitt, The Organization of Islamic Cooper ganization of Islamic Cooperation's (OIC) Response t) Response to Sexual Orientation and Gender Identity Rights: A Challenge to Equality and Nondiscrimination Under International Law', Legal Scholarship Respatory: A Service of the Joel Katz Law Library, University of Tenessee College of Law, 2018, hal. 157

[43] Organization of Islamic Countries*, State of Gender in OIC Countries: Prospects and Challenges* (Jeddah: Organization of Islamic Cooperation, 2016).

der dalam resolusi SOGI yang memasukkan LGBT sebagai identitas gender selain lelaki dan perempuan.[44]

Dalam nuansa negosiatif-rekonsiliatif seperti diatas, diperlukan kearifan dalam merespon isu-isu baru sangat diperlukan. Negosiasi perbedaan-perbedaan diatas perlu dirumuskan dalam suatu pendekatan yang dapat mendekatkan pada 'titik temu' jika tidak dapat benar-benar disatukan dalam kesepakatan dan perlu ditarik lebih lanjut pada tujuan hakiki yang hendak di capai. 'Titik temu' atau semacam '*margin of apprecia*tion' diperlukan guna mensepakati suatu norma dan prinsip bersama dan diperlukan pula suatu gerakan divergensi dalam pelaksanaan suatu norma atau prinsip pada tingkat nasional.

Jelasnya diperlukan suatu pendekatan yang dapat mengkerangkai suatu gerakan bersama dari masing-masing negara yang berbeda politik, budaya dan tradisi agama menuju titik temu pada suatu norma dan prinsip, misalnya kesetaraan dan keadilan gender. Kerangka ini disebut gerakan konvergensi-divergensi (*convergent and divergent movement*). Pendekatan konvergensi-divergensi juga digunakan untuk melihat agama dan HAM sebagaimana dilakukan oleh Gizaw dan Woubeshet guna melihat substansi, sumber, objek dan konsekuensi maka ada aspek konvergensi antara agama dan HAM dari aspek substansinya yang mengatur manusia menuju martabat dan harbat yang mulia. Secara konvergen, agama dan HAM mengatur manusia dan tindakan-tindakannya. Sedangkan convergensi dari keduanya adalah sumber norma dan prinsip HAM adalah konsensual yang relatif (kesepakatan) sedangkan agama sumbernya diyakini dari Tuhan yang absolut. Karena HAM disepakati maka dapat berlaku secara universal namun agama dapat berbeda antara satu dengan yang lain sehingga tidak dapat berlaku universal. Pada titik ini, univerlitas agama dapat diperoleh dengan menggali norma-norma yang sama seperti keadilan, non-diskrimnatif dan anti-kekerasan.[45]

---

[44] Habib Shaikh, 'OIC seeks Right Debates Based on Islamic Values', *Arab News*, 4 Pebruari 2014, https://www.arabnews.com/news/520321

[45] Girma Gizaw dan Georgis Woubeshet, 'Religion and Human Rights:

Secara operasional pendekatan konvergensi-divergensi dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Pendekatan Konvergensi: proses akumulasi norma dan/ atau prinsip nasional partikular menuju kesepakatan Internasional Universal

Pendekatan konvergensi merupakan proses berkelanjutan yang sekuensial terhadap akumulasi artifak— bukan semata-mata bersifat material tetapi cara-cara manusia berpersepsi seperti gagasan, norma, hukum, (ber) agama menjadi suatu kesepakatan yang membentuk budaya sebagai ekosistem dimana tindakan manusia dari berbagai ranah berkonvergensi pada awalnya tidak terkait menjadi terkoneksi dan terintegrasi. Sedang divergensi merujuk pada tahap berikutnya dimana manifestasi dari nilai, norma, hukum, agama dapat bervariasi dan beragam namun diikat oleh suatu tujuan yang sama.[46]

Membentukan norma dan/atau prinsip HAM universal memerlukan akumulasi dari aspek serupa dari berbagai negara yang dihasilkan dari proses ekskavasi dan eksplorasi mendalam terhadap keyakinan, ideologi, pandangan dan tindakan. Proses tersebut dimaksudkan untuk memperoleh suatu rumusan 'hybrid' melalui pertanyaan-pertanyaan kritis dan konstruktif terhadap tawaran norma/atau prinsip baru bagi upaya lebih melindungi dan menghormati harkat dan martabat manusia. Contoh yang paling akurat adalah inisiatif membentuk norma/atau prinsip HAM Internasional pasca Perang Dunia II sebagai norma baru yag belum ada sebelumnya. Bahwa istilah HAM itu adalah 'hybrid' namun referensi-referensi normanya telah ada pada tradisi budaya dan agama yang telah ada. Sehingga sangat lazim orang mengatakan bahwa Islam, Kristen, Hindu atau agama la-

---

Convergence and Divergence', *Strasbourg Consortium*, https://www.strasbourgconsortium.org

[46] Doyle, Oran, David Kenny, Christopher McCrudden, 'Law and Religion: Convergence and Divergence on the Island of Ireland', *Irish Studies in International Affairs*, Volume 35, Number 2, Analysing and Researching Ireland, North and South, 2024, pp. 198-240.

innya mengandung nilai HAM. Demikan pula budaya-budaya di dunia, apakah budaya Barat sebagai manifestasi budaya Eropa, Budaya Timur seperti Jepang, Cina, India dan Nusantara.

Pembentukan norma dan/prinsip baru universal perlu menelisik aspek-aspek lokal dan nasional referensi yang kemudian di negosiasikan dengan referensi negara-negara lainnya di PBB sebagai kesepakatan bersama. Dengan melalui negosiasi, sinkronisasi dan harmonisasi maka suatu norma atau prinsip dapat disepakati. Pada ranah internasional, norma dan prinsip mendapatkan standarisasi yang membingkai beragam ekspresi dan tindakan di ditingkat nasional. Meski beragam namun harus tetap mencerminkan tujuan dari suatu norma dan prinsip. Pendekatan konvergensi menggambarkan bagaimana naskah DUHAM disusun dengan dialog dan negosiasi sampai pada suatu rumusan norma dan/atau prinsip yang disepakati. Misalnya, agar dapat diterima bersama maka kalimat 'kebebasan berganti agama' diubah dengan kebebasan memiliki atau memilih agama sehingga pasal 18 dapat diterima oleh negara-negara Islam seperti Saudi Arabia dan Iran.

Demikian pula pada pasal 16 DUHAM terkait hak laki-laki dan perempuan dalam keluarga dimana beberapa hak yang berpotensi membawa kerugian atau penderitaan diharuskan diatur oleh negara, seperti usia nikah, talak, poligami dan isu-isu sejenisnya. Melalui kesepakatan bersama dengan menjadikan negara sebagai penanggung jawab hak (*duty bearer of right*) terhadap warga sebagai pemilik hak (*right holder*).[47] Sebenarnya, semua deklarasi, kovenan, resolusi yang dihasilkan oleh Dewan HAM dan PBB pada umumnya merupakan hasil konvergensi dari keyakinan dan pandangan lokal dan nasional yang dinegosiasikan dan disepakati. Dalam mekanisme multilateral suatu kesepakatan dapat disepakati secara aklamasi atau suara terbanyak. Pada implementasinya, sistem PBB memungkinkan negara angota

[47] Christian Tomuschat, 'Right Holder and Duty Bearer', *Human Rights: Between Idealism and Realism,* third Edition (Oxford: Oxford University Press, 2014).

terikat atau tidak terikat pada suatu keputusan.

Karena memerlukan masukan, konfirmasi dan negosiasi maka suatu resolusi atau kesepakatan PBB lainnya memerlukan waktu untuk disahkan, kecuali adanya hal-hal mendesak seperti genosida di Gaza yang memerlukan keputusan yang segera. Umumnya, setiap negara diberi watu untuk mengkaji suatu usulan resolusi dengan berbagai para pemangku kepentingan, termasuk tokoh agama dan intelektual. lebih luas akan lebih baik karena dapat menampung berbagai pendapat sebelum menjadi keputusan sikap nasional. Di negara-negar non-demokratis proses ini seringkali di *bypass* oleh elit politik dengan hanya mendengarkan etik-elit agama yang mendukungnya, yang pada umumnya konservatif. Akibatnya, ketika dibawa pada ranah internasional maka suara konvervatif yang terwakili. Disisi yang lain, kontestasi politis antara sebagian negara-negara Muslim dan Barat telah membentang jarak bagi negosiasi yang jujur dan terbuka dari kedua pihak. Masing-masing bertahan pada perbedaan yang menandai superioritas masing-masing dan, seringkali, kepentingan perlindungan HAM bagi kelompok rentan terabaikan.

Meski demikian, relasi antara Islam dan HAM Internasional tidak selalu pesimis dan antagomis, misalnya, pada awal penyusunan DUHAM dan dua konvensi turunannya partisipasai dan kontribusi negara-negara Muslim cukup signifikan. Sebaliknya, negara-negara lain (Barat) juga cukup akomodatif terhadap keberatan-keberatan mereka yang terkait dengan pandangan keagamaan mereka, misalnya tentang kebebasan berpindah agama. Seharusnya, relasi yang kooperatif dikembangkan pada dua pihak sehingga muncul inisiatif-inisiatif akomodatif yang saling menguatkan.

Politisasi HAM internasional telah memunculkan sikap eksklusif yang ditengarai Tariq Ali sebagai '*class of fundamnetalism'* atau '*class of conservatism* --- konservatisme sekuler Barat dan konservatisme agama di negara-negara Muslim. Jadi yang berbenturan adalah konservatisme sekuler dan konserva-

tisme Islam sementara pihak-pihak moderat dan progresif berada di luar arena kontestasi seperti intelektual dan akademisi. Agar HAM internasional mendapatkan *ownership* secara luas, maka baik Barat maupun Islam harus bergeser dari posisi masing-masing saat ini menuju pemahaman yang lebih moderat dan progresif. Barat perlu menggunakan kacamata relatifis pada implementasi HAM dan, sebaliknya, negara-negara Muslim harus lebih mendengarkan pandnagan-pandangan elit Islam yang moderat dan akademi yang progresif sehingga dapat memperluas pandangan Syariah sampai pada batas paling progresif. Dengan kesadaran ini, HAM Internasional akan lebih moderat untuk menempatkan persamaan dan perbedaan.

Dalam tradisi Islam, perubahan corak Syariah lazim terjadi jika Syariah di pahami sebagai 'jalan menuju' ajaran-ajaran *Dinul Islam* dan menajdi bagian dari tradisi Islam. Jika Dinul Islam adalah absolut dan abadi, Syariah bersifat temporal dan berubah. [48]Inilah yang dimaksudkan oleh An Naim yang sering disalah artikan bahwa Syariah harus dikalahkan oleh HAM Internasional. Yang dimaksudkan an Naim adalah karena norma dan/atau prinsip HAM Internasional di tanda tangani oleh wakil suatu negara yang telah mengalami pembahasan yang intensif, termasuk bagaimana aspek Syariahnya, maka jika ada praktik dan tradisi lokal dan nasional yang bertentangan maka perlu dilakukan kajian mendalam terhadap pemahaman dan praktik Syariah tersebut.. Itulah hakekat Syariah sebagai jalan atau petunjuk menuju ajaran-ajaran Dinul Islam yang absolut dan kekal. Syariah dapat berubah karena berubahan waktu dan konteks berdasarkan masalah dan tantangan yang dihadapi umat Islam. Karena bagian dari pemahaman manusia yang beragam maka corak Syariah dapat beragam dari yan yaitu ketat: fundamentalis dan konservatif namun ada juga yang lentur moderat.[49]

---

[48] Bassiouni, M. Cherif (2014) [2013]. "The *Sharīa*, Sunni Islamic Law (*Fiqh*), and Legal Methods (*Ilm Uṣūl al-Fiqh*)". In*The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* Cambridge: Cambridge University Press

[49] Turan Kayaoglu, 'The Organization of Islamic Cooperation's Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls, *Policy Brief*, Brooking Doha

Sebagai upaya meredakan ketegangan ini, OKI telah memprakarsai revisi Deklarasi Kairo 1990 sejak tahun 2011 pada saat pembentukan Komisi HAM dan baru dapat terlaksana pada tahun 2020. Revisi ini membawa optimisme dimana negara-negara berkehendak untuk kembali memiliki *ownership* terhadap DUHAM dimana deklarasi baru disebut the OIC Declaration of Human Rights (ODHR). Revisi merupakan langkah fenomenal OKI dimana deklarasi yang baru bergeser dari perspektif agama menjadi perspektif politik. Perubahan arah ini sesuai dengan '*nature'* OKI sebagai institusi politik, bukan institusi agama. Yang cukup mencengangkan bahwa deklarasi ini tidak lagi dirujukkan kepada Syariah tetapi kepada nilai-nilai Islam. Dengan demikian, Deklarasi OKI tentang HAM lebih mendekati rujukan supplementer terhadap DUHAM. Tentu ini adalah awal yang baik menuju proses konvergensi yang lebih konstruktif dan kooperatif dimasa depan.

2. Pendekatan divergensi: Proses implementasi norma dan/atau prinsip universal internasional praktik dan tindakan nasional yang partikular-relatif

Setelah tercapai kesepakatan universal di tingkat internasional maka agar norma dan/atau prinsip dapat diaplikasikan secara nyata maka harus dikembalikan pada ranah nasional, baik berupa tataran hukum, keputusan dan tindakan pemerintah serta perilaku nyata warga negara. Sejatinya, validitas HAM itu terletak pada implementasinya dimana ekspresi dan tindakan warga dan pemangku kepentingan, negara mau dan mampu mengacu pada norma dan prinsip internasional yang sejalan dengan pandangan hidupnya, termasuk agamanya. Oleh sebab itu, tidak perlu dirisaukan perbedaan manifestasi dari suatu norma atau prinsip dari satu budaya pada budaya lainnya selama aspek-aspek yang menjadi tujuan dari norma atau prinsip dapat terwujud. Para tataran implementasi, HAM menjadi relatif, partikular dan relatif karena kekhasan dari manifestasi dan ekspresi budaya dan kebiasaan setempat. Hak setara dalam pendidikan

Center, September 2020.

tidak perlu disamakan dalam konteks sekolah *co-education* sebab sekolah khusus anak perempuan dan lelaki yang dipisahkan seperti pesantren atau sekolah katolik yang dipandang lebih memenuhi ajaran agama tetap masih dapat dijaga kesetaraan akses dan partisipasi para murid terhadap kurikulum serta manfaat pendidikan yang diperoleh.

Gerak proses mengembalikan dari ranah internasional menuju implementasi nasional dan lokal memerlukan pendekatan yang divergensi yaitu pendekatan yang memungkinkan ada keragaman menifestasi dan ekspresi dalam implementasi norma dan/atau prinsip Internasional. Disinilah negosiasi universalitas dan partikularitas menjadi relevan. Pada ranah internasional, norma dan/atau prinsip harus bersifat universal dan *rigid* agar menjadi standar bagi implementasi yang plural dan beragam. Pada ranah implementasi, maka diperlukan pendekatan yang relatif dan partikular agar norma dan/atau prinsip tersebut dapat terimplementasi dalam budaya lokal. Jadi pendekatan ini menganut adagium 'hak asasi manusia itu universal secara prinsip namun relative dalam implementasi'. Oleh sebab itu, pendekatan divergen diperlukan untuk menjaga agar HAM Internasional menjadi relevan dan kontekstual.

Pendekatan divergensi sudah dirumuskan oleh Mashood Baderin dimana penguatan dan perlindungan HAM harus dilihat dari dua sisi yaitu pendekatan politik hukum (*politico-legal approach*) dan pendekatan socio-kultural (*socio-cultural approach*). Namun pendekatan Baderin perlu diperkaya dengan pendekatan konvergensi dari gerak arah pandangan nasional yang secara akumulatif membentuk norma dan/atau prinsip HAM Internasional. Pendekatan ini penting dalam rangka penguatan dan perlindungan HAM secara nasional dimana pendekatan politik-hukum seringkali terjebak dalam retorika elit politik dan tidak jarang elit agama dalam menjustifikasi kepentingannya untuk tidak mengindahkan HAM Internasional. Sedangkan pendekatan socio-kultural melalui pendidikan, pertukaran akademik, pertukaran pengalaman komunitas dan penyebaran in-

formasi publik akan lebih terbuka, flleksibel dan deliberatif sehingga lebih membuka nuansa pandangan yang beragam pula. Pendekatan divergensi ini menurut Baderin mampu memberikan gambaran yang seimbang jika terjadi politisasi prinsip HAM olehelit politik guna menutupi pelanggaran HAM dan pembatasan-pembatasan suara publik yang dapat membahayakan kepentingan politiknya.[50]

Dua pendekatan Baderin juga sangat bermanfaat untuk memotret kondisi suatu negara yang tidak hanya terbatas pada kinerja pemerintah dan negara yang terkadang menyajikan gambar yang suram. Misalnya, jika HAM hanya dilihat dari undang-undang yang memang sangat sulit berubah atau para elit politik yang seringkali lebih konservatif, misalnya, masalah usia nikah antara laki-laki dan perempuan, maka masyarakat justru lebih progresif dimana kesenjangan usia sudah semakin hilang. Sudah lebih dari 50 tahun, Indonesia menjadi bulan-bulanna di forum internasional karena masuk dalam kategori negara yang mengesahkan perkawinan anak karena usia anak perempuan dalam undang-undang adalah 16 tahun sedang usia dewasa dalam Undang-Undang Perlindungan Anak adalah 18 tahun. Sangat sulit sekali memajukan revisi undang-undang tersebut dan selalu gagal disahkan karena pandangan konservatif para elit politik di DPR yang mendasarkan usia 16 tahun pada hadist Rasulullah. Para ahli kesehatan, akademisi dan LSM terus mendesakkan peningkatan usia nikah laki-laki dan perempuan menjadi 19 tahun atau 20 tahun sebagai upaya untuk meningkatkan ketangguhan keluarga, baik fisik, seksual dan mental. [51]

---

[50] Mashood A. Baderin, 'Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives', dalam 'the transnational muslim world, human rights, and the rights of women and sexual minorities', Muslim World Journal of Human Rights, Vol.4, Issue 1, Article 5, 2007, hal. 1-25.

[51] Kristian Erdianto, Fabian Januarius Kuwado, 'DPR dan Pemerintah Sepakat Batas Usia Perkawinan Menjadi 19 Tahun', Kompas.com - 13/09/2019, diundur 30 April 2025.

Pendekatan divergensi juga dapat diterapkan pada kebebasan berekspresi yang relatif berbeda antara satu budaya dengan yang lain, misalnya budaya menutup kepala dan menutup wajah bagi perempuan. Selama menggunaan kerudung dan penutup wajah dilakukan berdasarkan budaya asli dan tidak mengandung unsur pemaksaan dan tidak menghalangi akses, partisipasi, pengambilan keputusan dan manfaat kemajuan, maka tidak perlu dipersoalkan. Timbul masalah HAM jika memakai kerudung atau tidak memakai kerudung karena dipaksakan, baik oleh individu lain maupun pihak lain, termasuk negara. Dalam implementasi HAM Internasional, proses menerapnya perlu dibarengi dengan sikap terbuka untuk mengubah dan merevisi pandangan dan sikap budaya dan bahkan pandangan agama (Bukan mengubah agama) agar terjadi keselarasan dengan norma dan prinsip HAM yang sudah pasti tidak bertentangan dengan budaya dan agama karena telah melalui proses konvergensi dari masing-masing negara di Dewan HAM PBB.

Proses ini sebenarnya sudah sering terjadi dimana pemahaman ajaran agama perlu disesuaikan dengan konteksnya. Terkait dengan hak pendidikan anak perempuan, jika mengikuti pemahaman lama tentang 'mahram' dimana anak perempuan harus ditemani ayah atau saudara lelakinya jika keluar rumah maka tidak ada anak perempuan yang dapat bersekolah. Maka pemahaman tentang mahram harus diubah dengan konsep keamanan modern dimana negara memiliki hukum dan mekanisme keamanan terhadap segala bentuk kekerasan terhadap perempuan berdasarkan pada Konvensi PBB tentang Penghapusan segala bentuk Diskriminasi dan Kekerasan terhadap Perempuan. Dengan terjaminnya keamanan anak perempuan dan perempuan, maka perempuan menjadi semakin terpelajar dan mandiri serta menguatkan harkat dan martabatnya sebagai manusia.

Aspek divergensi yang penting adalah pada masalah non-diskriminasi terhadap setiap orang tanpa memandang ras, agama, etnis, gender dan seksualitasnya. Isu ini telah meruncingkan kontestasi Barat dan Islam karena munculnya resolusi per-

lindungan terhadap orang dengan orientasi seksual dan identitas gender minoritas. Sebagian besar pendukung universalitas HAM Internasional memaksakan agar semua negara mengakui LGBT, terutama pernikahan sesama jenis. Tentu isu ini memicu kemarahan negara anggota OKI sebab Islam tidak mengakui adanya pernikahan sesama jenis. Adalah suatu pendapat yang 'imperialis dan kolonialis' jika hal tersebut dipaksakan pada negara lain. Pada budaya-budaya non Barat, penghargaan terhadap seseorang tidak semata melalui hukum nasional sebab mereka masih memiliki nilai dan penghargaan budaya dimana seorang transgender dapat memperoleh ruang gerak budaya dan hak-hak dasar lainnya. Pada umumnya, kelompok transgender dapat memahami eksistensinya dalam budaya setempat sehingga berabad-abad tidak pernah terjadi ketegangan dalam masyarakat. Munculnya berbagai isu baru perlu di negosiasikan, bukan semata secara politis namun lebih penting lagi secara kultural.

IV. Penutup

Pembahasan Islam dan HAM Internasional yang terbuka, jujur dan konstruktif mampu meredakan ketegangan antara pandangan universalisme absolut dan pendukung relatifisme absolut. Pendekatan yang ditawarkan adalah suatu dua gerak konvergensi dari norma nasional menuju norma internasional yang bersifat akumulatif dan pendekatan divergensi dari norma internasional menuju implementasi praktis pada ranah nasional yang bersifat plural dan beragam. Dua pendekatan ini menciptakan suatu prinsip bahwa HAM Internasional bersifat universal yang kokoh (*firmly universal*) namun fleksibel relatif dalam implementasinya (*flexibly relative*).

Pendekatan ini diharapkan dapat mengembalikan lagi suasana konstributif yang konstruktif. Perlu dicatat pula bahwa implementasi HAM memerlukan tahapan dan persiapan yang berbeda-beda dari satu negara dengan negara lain yang membutuhkan waktu untuk bertukar ide, berdebat dan bernegosiasi sehingga kesepakatan nasioanl tercapai. Dalam proses tersebut,

yang dibutuhkan adalah kerjasama kooperatif dan saling berbagi pengalaman dan sekaligus memahami kendala dan kesulitan budaya dan agama dalam mewujudkan prinsip-prinsip HAM Internasional.

Perlu dihindari politisasi HAM Internasional guna meraih kepentingan politik yang dominatif, menghilangkan kecenderungan selektif dan standar ganda sehingga HAM Internasional mendapatkan legitimasi sebagai kesepakatan bersama yang digunakan untuk memajukan dan melidungi hak-hak dasar setiap manusia yang tidak terkecualikan oleh nasionalitas, agama, ras, etnis, gender dan kategori sosial lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

an Naim, Abdullahi, *Íslam and Secular State: Negotiating The Future of* Syariah, Massacussett: Harvard University Press, 2008.

Zafirovski, Milan*, The Enlightment and Its Effect to Modern Society*, New York: Springer, 2011.

Krasner, Stephen, *International Regimes*, Ithaca and London: Cornell University Press 1983.

Chikering, Roger, Stig Forter dan Bern Greiner*, A World at Total War*, Chambridge: Cambridge University Press, 2005.

Bates, Ed, 'History'' dalam, Daniel Moeckli, Sangeeta Shah, Sandesh Sivakumaran, International Human Rights Law, Oxford: Oxford University*,* 2010*.*

C.S. Feingold, "The Doctrine of Margin of Appreciation and the European Convention on Human Rights", Notre Dame Law, 90: 53, 1977-1978.

Mary Ann, Glendon, "The Rule of Law in The Universal Declaration of Human Rights". *Northwestern University Journal of International Human Rights*. Vol. **2**. N0. 5, Juli 2004. Archived from the original on 20 July 2011.

Mansor Moaddel dan Kamran Thalattof, eds, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*, New York: Palgrave MacMillan, 2002.

Stewar-Jolley, Victoria, 'Muslim and Arab Contributions to Universal Declaration of Human Rights', Anwar Gargash Diplomatic Academy, UAE, 2022, hal. 2.

Michael, Ignatieff, "Human Rights as Politics." Human Rights as Politics and Idolatry,Princeton NJ: Princeton University Press, 2011.

Kennedy, David, The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism, Princeton: Princeton University Press 2005.

Mutua, Makau, "Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights." The Development of International Human Rights Law 1: 2017, 173–217.

Binder, Guyora. "Cultural Relativism and Cultural Imperialism in Human Rights Law." *Buffalo Human Rights Law Review* 5 (1999): 211–22

Mutua, Makau. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.

Sen, Amartya"Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*, 1999 **10** (3): 3–17.

Said, Edward. W, *From Oslo to Iraq and the Road Map*. New York: Pantheon, 2004.

Ali, Tariq, *The Clash of Fundamentalism*: Crusades, Jihad and Modernity, London: Verso, 2002).

Voinea, Nicoleta, "Drafting of the Universal Declaration of Human Rights". *research.un.org*. Retrieved 13 September 2020.

Stewar-Jolley, Victoria 'Muslim and Arab Contributions to Universal Declaration of Human Rights', *Anwar Gargash Diplomatic Academy*, UAE, 2022.

Voinea, Nicoleta. "Drafting of the Universal Declaration of Human Rights". *research.un.org*. September 2020.

Waltz, E. Susan, 'Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States', *Human Rights Quarterly*, Vol.26. No. 04, November 2004,. 808.

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 2006.

Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and The Remaking of The World Order*, (New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2011.

Meyer, Ann, 'Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash of Construct?', *Michigan Journal of International law*, Vol.15, Is. 2, 1994, hal. 308-361.

Kroetz, S. Flávia 'Between global consensus and local deviation: a critical approach on the universality of human rights, regional human rights systems and cultural diversity', *Revista de Investigações Constitucionais dalam Open Global Trust,* Vol. 3, no. 1, hal. 47-50.

Langlois, J. Anthony, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia,* MacFarquhar, Neil, "In a First, Gay Rights Are Pressed at the U.N." *New York Times*, 20 December 2008. Diundu h23 April 2025.

Fanani,Fuad, The global war on terror, American foreign policy, and its impact on Islam and Muslim societies, Indonesian Journal of Islam and Muslim Society, Vol. I, No. 2 (2011), hal. 205-227.

Balcı, Ali and Nebi Miş, "Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?" *Turkish Studies 9.3* (2008), hal. 387–406.

Peterson, J. Marie, 'The Organization of Islamic Cooperation and Human Rights', in Turan Kayaoglu, The OIC's Independent Permanent Human Right Commission: An Early Assessment, The Danish Insitute for Human Rights, 2015/3, hal. 4.

Amnesty International, 'UN: General Assembly statement affirms rights for all" ', *Press Release* 12 December 2008. Diundur 27 April 2025.

Garba, S. Ahmad, 'Permissible Limitations to Freedom of Religion and Belief in Nigeria', *Journal on Religion and Human Rights*, BRILL Hijhoff, 2020.

Mikdashi, Maya,"Regulating Conversion: Sovereignty, Bureaucracy, and the Banality of Religion". *Sectarianism : Sovereignty, Secularism, and the State in Lebanon*. Stanford University Press.

Pedersen, Lene (2016). "Religious Pluralism in Indonesia". *The Asia Pacific Journal of Anthropology*. **17** (5:

Balcı, Ali and Nebi Miş, "Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?" Turkish Studies 9.3 (2008): 387–406.

Robert C. Blitt, The Organization of Islamic Coopereation of Islslam (OIC) Response to Sexual Orientation and Gender Identity Rights: A Challenge to Equality and Nondiscrimination Under International Law', *Legal Scholarship Respatory*: A Service of the Joel Katz Law Library, University of Tenessee College of Law, 2018.

Gizaw, Girma dan Georgis Woubeshet, 'Religion and Human Rights: Convergence and Divergence', *Strasbourg Consortium*,

https://www.strasbourgconsortium.org

Doyle, Oran, David Kenny, Christopher McCrudden, 'Law and Religion: Convergence and Divergence on the Island of Ireland', *Irish Studies in International Affairs*, Volume 35, Number 2, Analysing and Researching Ireland, North and South, 2024, pp. 198-240.

Tomuschat, Christian, 'Right Holder and Duty Bearer', *Human Rights: Between Idealism and Realism,* third Edition, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Bassiouni, M. Cherif , "The *Sharīa*, Sunni Islamic Law (*Fiqh*), and Legal Methods (*Ilm Uṣūl al-Fiqh*)". In*The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Kayaoglu, Turan, 'The Organization of Islamic Cooperation's Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls, *Policy Brief*, Brooking Doha Center, September 2020.

Baderin,A. Mashood, 'Islam and the Realization of Human Rights inthe Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives', dalam 'the transnational Muslim world, human rights, and the rights of women and sexual minorities', Muslim World Journal of Human Rights, Vol.4, Issue 1, Article 5, 2007.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : **Prof. Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, MA**
Suami : Aristo Priyantoro, SH
Anak : Yustia Rahma Priyantari, SH. LLM
Nahlia Riska Priyantari

Latar Belakang Pendidikan:

2010 : S3. Bidang Sosiologi, Universitas Gadjah Mada
1993 : S2. Bidang Teori Sosial Teori, Monash University, Australia
1987 : S1. Bidang Syariah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
1982 : Sekolah Menengah KMI Pondok Pabelan, Magelang, Jawa Tengah
1975 : SD Muhamamdiyah Blora, Jawa Tengah

Pengalaman Pekerjaan yang Relevan:

2025 : Duta Besar Republik Indonesia untuk Uzbekistan dan Kirgizstan
2022 : Guru Besar Bidang Studi Hak Asasi Manusia dan Studi Gender
2020 : Ahli Utama, Bidang HAM dan Luar Negeri, Kantor Staf Presiden Republik Indonesia
2018 : Staf Khusus Presiden RI Bidang HAM dan Isu Luar Negeri
2016 : Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2015 : Direktur Kalijaga Institute for Justice (KIJ), UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2012 : Senior advisor, Supporting Islamic Leadership (SILE), Cana-Indonesia Partnership
2014 : Ketua Komisi Hak Asasi Manusia, Organisasi Kerjasama Islam, Jeddah, Saudi Arabia
2005 : Senior Advisor, Indonesia-Australia Education Partnership
2001 : Ketua Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

1995 : Dosen Fakultas Syariah IAIN/ UIN Sunan Kalijaga
1990 : Beasiswa S2 AIDAB, Australia
1988 : Program Pembibitan Dosen untuk Program Kuliah di Luar Negeri, Semarang
1987 : Anugerah Lulusan Terbaik Fakultas Syariah, IAIN Sunan Kalijaga

Penghargaan, Hibah, Beasiswa yang Relevan

2018 : Anugerah Dosen Mutu Bidang Internasional, UIN Sunan Kalijaga
2015 : Satya Lencana Karya Satya XXX dari Pemerintah Indonesia
2012 : Internship on Human Right International Mechanism on Civil & Political Rights, Human Right Council, United Nations, Jenewa
2013 : Internship on Human Rights International Mechanism on Economic, Social & Cultural, Third Commiittee, United Nations, New York, Amerika Serikat.
2010 : Penghargaan Menteri Agama untuk Dosen Inovatif Berprestasi Bidang Studi Islam dan Gender
2010 : Satya Lencana Karya Satya XX dari Pemerintah Indonesia
2009 : Short Course on Islamic Education Leadership, the University of Sunshine Coast, Australia
2006 : Fellowship on Gender and Conflict Resolution, Irlandia Utara dan Menchester, UK
2002 : Islam and Human Right Fellowship, Emory University, Amerika Serikat
2000 : Anggota Majelis Tarjih, PP Muhamamdiyah
1998 : Internship on High Education in McGill University, British Colombia University, the University of Alberta
1997 : Fellowship on Women Empowerment, McGill University, Indonesia-Canada Islamic Education Project.
1995 : Fellowship on Human Right Documentation, Manila, Filipina

Kegiatan-Kegiatan yang Relevan:

2023 : Speaker, International conference on Human Dignity in the Challenging World, Young University and Oxford University, Oxford, UK

2022 : Speaker, Interfaith Dialog Forum, Forum G 20, 2023, New Delhi, India

2021 : Speaker, Interfaith Dialog Forum, Forum G20, Abu Dhabi, United Arab Emirates

2019 : Delegasi Kementerian Luar Negeri Dialog antar Agama di Moskow dan Helsinki

2019 : Speaker, Sideevent on Current Women's Rights in Islam, United Nations, New York

2016 : Mission of OIC Human Right Commission to Ramalah, Palestine

2015 : Anggota Majelis Pendidikan Tinggi, Pimpinan Pusat muhamamdiyah

2015 : Mission of OIC Human rights Commission to European Union, Brussel, Belgia.

2014 : Representative of Human Right Commission on Council of Foreign Ministries, Djibouti, Afrika

2014 -2018: Juri Penghargaan Hassan Wirayuda Award Kementerian Luar Negeri dengan verifikasi lapangan di Afrika Selatan, Turki, Spanyol, Saudi Arabia, Dubai, New York, Washington DC, Uruguai, Malaysia, Brunei.

2013 : Speaker, Conference on Child Rights in Islam, Tehran, Iran

2012 : Chairperson, Human Right Council Session, United Nations, Jenewa, Swisterland

2007 : Dewan Pendiri Komunitas Indonesia untuk Demokrasi

2005 : Ketua Bidang Kajian, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Pimpinan Pusat Aisyiyah

2005 : Anggota Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhamamdiyah

1995 : Anggota Pengurus Rifka Annisa Women Crisis Center, Yogyakarta

Publikasi:

2023 : Negotiating Modern Islamic Identity: The Political and Sociogical Dynamics of Niqobis in Indonesia and Egypt, Journal Palastren, Vol.16, No. 2 (2023)

2020 : Gender Glass Ceiling in Indonesia: Manifestation, Roots and Theological Breakthrough, Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies, Vol. 58, No. 1 (2020)

2020 : Islamism and Nationalism among Niqabis Women in Egypt and Indonesia, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Vol. 10, No. 1 (2020 2015 : 2015

2015 : Rezim Gender Muhammadiyah: Kontetsasi Gender, Identitas dan Eksistensi, Suka Press dan Pustaka Pelajar Yogyakarta

2015 : Menuju Hukum Kelurga Progresif, Responsif Gender dan Akomodatif Hak Anak, Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

2014 : Gender as A Social Regime in Indonesia: A Case Study of Muhammadiyah in Indonesia and German Views on the Islamic Legal Discourse on Gender, and Civil Rights

2011 : Kesetaraan Gender: Kontestasi Rezim Internasional dan Nilai Lokal, Musawa, Vol. 11, No. 2 (2011)

2010 : Heating the Glass Ceiling in Islamic Education, International Journal of Studia-Islamika

2010 : Revivalisme Islam dan Implikasinya terhadap Perempuan di Indonesia, Jurnal Musawa, Vol. 9, No. 2

2004 : Integrating Human rights in The Faculty of Islamic Law dalam Islamic Intellectualism and Activism, Emory University, Amerika Serikat.

2002 : Gender and Plurality in Indonesia, *The Politics of Multiculturalism*, Ed. Robert

Hefner, Hawaii: Hawaii University Press.

Minat Studi, Penelitian dan Aktifisme:

Studi Hak Asasi Manusia, Kesetaraan Gender, Demokrasi, Literasi Keagamaan Lintas Budaya, dll

SUMBANGSIH PERADABAN ISLAM DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Sejarah Peradaban Islam
Disampaikan dihadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Selasa, 06 Mei 2025

Oleh
Prof. Dr. Badrun, M.Si
Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta
2025

SUMBANGSIH PERADABAN ISLAM DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA

Prof. Dr. Badrun, M.Si

Bismillaahirrahmanirrahiim

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh,

Salam sejahtera untuk kita semua,

Yang saya hormati,

1 Ketua Senat, Sekretaris Senat, beserta seluruh anggota Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
2 Rektor dan para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta jajarannya;
3 Para Dekan dan Wakil Dekan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
4 Dekanat dan para dosen di Fakultas Adab dan IImu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
5 Kepala Pusat Studi, dosen-dosen, dan tenaga kependidikan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;

Keluarga yang saya cintai, tamu undangan dan hadirin yang saya hormati.

Para hadirin, tamu undangan, dan kerabat terkasih.

Dengan senang hati saya memulai pidato ini dengan ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT, Tuhan yang Maha Kuasa, yang telah memberikan izin kepada kita untuk berkumpul di ruangan bersejarah ini, Sidang terbuka Senat Universitas UIN Sunan Kalijaga. Saya juga ingin menyampaikan terima kasih kepada semua yang hadir secara langsung maupun virtual melalui perangkat masing-masing di tempat tinggal masing-masing pada hari yang bersejarah ini.

Hari ini, saya mendapat kehormatan dan kebahagiaan untuk berbicara di depan para hadirin sekalian sebagai Guru Besar dalam bidang sejarah peradaban Islam, melalui pidato pengukuhan yang berjudul "*Sumbangsih Peradaban Islam Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*". Saya sangat bersyukur dapat berbagi pemikiran dan gagasan ini dalam sidang terbuka Senat Universitas UIN Sunan Kalijaga, yang merupakan langkah penting dalam perjalanan karier akademik saya, sekaligus merupakan kontribusi saya pada keilmuan dan kelembagaan yang menjadi kebanggaan saya.

Hadirin Sidang Terbuka Senat UIN Sunan Kalijaga yang saya hormati,

Tema ini memiliki relevansi yang kuat dengan situasi aktual bangsa Indonesia yang sedang menghadapi dinamika sosial dan politik yang kompleks, terutama dalam upaya memperkuat identitas nasional dan mempertahankan kohesi sosial di tengah pluralitas budaya, agama, dan etnis. Tantangan-tantangan ini menuntut pendekatan yang tidak hanya pragmatis, tetapi juga berbasis nilai-nilai yang mampu menjembatani perbedaan dan membangun kesadaran kolektif sebagai bangsa.

Dalam konteks ini, Islam sebagai sistem nilai yang komprehensif memiliki peran historis dan normatif yang signifikan. Tidak hanya sebagai ajaran spiritual, Islam juga mengandung prinsip-prinsip sosial yang menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan umat. Sejarah mencatat kontribusi Islam dalam membentuk peradaban yang toleran dan beradab, serta perannya dalam mendorong pembebasan, pendidikan, dan transformasi sosial di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia.

Lebih jauh dari itu, Islam telah menjadi bagian integral dalam proses pembentukan bangsa Indonesia, baik dalam ranah kebudayaan maupun dalam konstruksi identitas nasional. Oleh karena itu, menggali kembali nilai-nilai Islam yang transformatif dan kontekstual menjadi penting untuk memperkuat fondasi

kehidupan berbangsa dan bernegara yang inklusif, demokratis, dan berkeadaban. Upaya ini dapat menjadi kontribusi strategis dalam menjawab tantangan disintegrasi sosial dan memperkuat komitmen kebangsaan yang berlandaskan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Hadirin Sidang Terbuka Senat UIN Sunan Kalijaga yang saya hormati,

Islam tidak hanya berfokus pada aspek kehidupan setelah kematian, tetapi juga menawarkan sistem komprehensif yang mengatur berbagai dimensi kehidupan duniawi, mencakup tatanan sosial, budaya, ekonomi, hukum, dan moral, sehingga menjadikannya sebagai panduan hidup yang holistik dan berkelanjutan hingga ke kehidupan akhirat (Akşın 2021:392). Islam memiliki kontribusi signifikan dalam membentuk tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya di Indonesia. Secara historis, peradaban Islam berperan penting sebagai katalisator dalam lahirnya semangat perjuangan kemerdekaan, di mana nilai-nilai keislaman menginspirasi berbagai gerakan nasionalis (Maarif 1996:76).

Dengan demikian, kontribusi Islam terhadap kehidupan kebangsaan Indonesia merupakan elemen fundamental dalam membangun kesadaran kolektif masyarakat terhadap nilai-nilai kebangsaan dan kenegaraan. Ketika prinsip-prinsip ajaran Islam dijadikan sebagai landasan dalam penyusunan dan pelaksanaan kebijakan pemerintahan, maka dampaknya akan terlihat pada penguatan partisipasi serta pemberdayaan masyarakat. Demikian pula, apabila masyarakat menerapkan nilai-nilai Islam seperti keadilan, musyawarah, dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan sehari-hari, maka kohesi sosial akan tercipta dan potensi resistensi terhadap sistem kenegaraan dapat diminimalisasi (Nurcholish Madjid dan Agus Edi Santoso 2008:135–36).

Hadirin Sidang Terbuka Senat UIN Sunan Kalijaga yang saya hormati,

Dengan melihat dinamika hubungan antara ajaran Islam dan realitas kebangsaan Indonesia, maka penting untuk mengkaji lebih dalam bagaimana peradaban Islam memberikan kontribusi nyata dalam membentuk identitas dan arah kehidupan berbangsa dan bernegara. Islam tidak hanya hadir sebagai sistem spiritual, tetapi juga sebagai kekuatan sosial yang memengaruhi pola pikir, nilai, dan tatanan institusional masyarakat. Oleh karena itu, pemetaan kontribusi Islam terhadap kehidupan kenegaraan menjadi langkah strategis untuk memahami peran historis dan kontemporernya secara utuh. Dalam konteks tersebut, kontribusi peradaban Islam dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa model yang mencerminkan dimensi pengaruhnya.

1. Islam sebagai Peradaban Universal

Peradaban Islam merupakan salah satu tonggak penting dalam sejarah peradaban manusia yang memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, pemikiran, dan tata kehidupan sosial. Keberadaan Islam tidak hanya dipahami sebagai sistem kepercayaan religius, tetapi juga sebagai peradaban yang memiliki dimensi epistemologis, etis, dan praksis yang mempengaruhi perjalanan sejarah dunia.

Dalam lintasan sejarahnya, peradaban Islam menunjukkan kapasitasnya dalam mendorong kemajuan di berbagai bidang, mulai dari filsafat, sains, kedokteran, matematika, hingga seni dan arsitektur (Zaitun, 2024). Hal ini tercermin dalam capaian intelektual pada masa keemasan Islam, di mana pusat-pusat peradaban seperti Baghdad, Kairo, dan Andalusia menjadi ruang lahirnya pemikiran kritis dan inovasi ilmiah yang melampaui batas geografis dan kultural (Subarman 2015:148).

Lebih jauh, Islam juga memainkan peran strategis dalam membentuk struktur politik, sistem hukum, dan ekspresi budaya masyarakat di berbagai wilayah dunia. Prinsip-prinsip kea-

dilan, musyawarah, dan keseimbangan sosial yang terkandung dalam ajaran Islam menjadi dasar bagi pembentukan tatanan masyarakat yang berkeadaban (Saniah 2022). Oleh karena itu, studi mengenai kontribusi peradaban Islam penting untuk terus dikembangkan dalam rangka memahami dinamika hubungan antara agama, ilmu pengetahuan, dan transformasi sosial.

Universalisme Islam tercermin dalam berbagai bentuk manifestasi yang signifikan, dengan yang paling utama terwujud dalam ajaran-ajarannya. Ajaran Islam mencakup tiga aspek utama, yaitu akidah, syari'ah, dan akhlak. Namun, dalam beberapa pandangan masyarakat, akhlak sering kali disempitkan maknanya hanya sebatas kesusilaan dan etika kehidupan sehari-hari. Padahal, ajaran-ajaran Islam menunjukkan perhatian yang mendalam terhadap isu-isu fundamental kemanusiaan. Perhatian ini tercermin dalam prinsip-prinsip Islam yang tidak hanya bersifat spiritual tetapi juga mencakup aspek sosial dan moral yang luas.

Salah satu bentuk perhatian Islam terhadap kemanusiaan terlihat dalam enam tujuan utama syari'ah (*Maqosidus Syariah*), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan. Konsep ini menegaskan bahwa ajaran Islam tidak hanya berorientasi pada aspek ibadah, tetapi juga mencakup perlindungan dan kesejahteraan individu serta masyarakat secara keseluruhan. Dengan prinsip-prinsip ini, Islam memberikan kerangka etis dan hukum yang memastikan keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta mendukung terciptanya tatanan sosial yang harmonis dan berkeadilan (Muhyidin, 2019).

Selain itu, ajaran Islam juga mengandung nilai-nilai sosial yang luhur, yang dapat dianggap sebagai tujuan utama dari syari'ah. Nilai-nilai tersebut mencakup prinsip keadilan, persaudaraan *(ukhuwwah)*, tanggung jawab sosial *(takaful)*, kebebasan, serta penghormatan terhadap martabat manusia (Iqbal, Arfa, dan Waqqosh, 2023). Nilai-nilai ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mengatur aspek ibadah individu, tetapi juga menekankan pentingnya kesejahteraan kolektif dalam kehidupan

bermasyarakat. Dengan demikian, Islam berperan dalam membangun tatanan sosial yang harmonis, berkeadilan, dan menjunjung tinggi hak-hak dasar manusia.

Universalisme Islam tercermin dalam berbagai bentuk ajarannya, yang mencakup hukum agama *(fiqh)*, keimanan *(tauhid)*, dan etika *(akhlaq)*. Namun, pemahaman masyarakat terhadap ajaran-ajaran ini sering kali mengalami penyempitan makna, di mana aspek etika hanya dipandang sebatas kesusilaan dan pola perilaku sehari-hari. Padahal, ketiga aspek tersebut merupakan pilar utama yang menunjukkan kepedulian Islam terhadap nilai-nilai kemanusiaan *(al-insaniyyah)* secara menyeluruh (Abdurrahman Wahid, 2007:43). Dengan adanya prinsip-prinsip ini, Islam tidak hanya berfungsi sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga sebagai pedoman hidup yang menekankan keseimbangan antara aspek spiritual, moral, dan sosial dalam kehidupan manusia.

Sebagai sebuah peradaban universal, Islam mampu mempertahankan eksistensinya hingga saat ini. Selain itu, Islam juga memiliki keterkaitan yang erat dengan sistem kenegaraan, di mana prinsip-prinsipnya dapat dijadikan sebagai pedoman dalam mengatur kehidupan bermasyarakat. Dengan menjadikan ajaran Islam sebagai landasan dalam berbagai aspek kehidupan, sebuah negara dapat mewujudkan sistem pemerintahan yang berkeadilan serta memastikan kesejahteraan bagi seluruh warganya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya berperan dalam aspek spiritual, tetapi juga dalam membangun tatanan sosial yang harmonis dan berkeadaban.

Prinsip-prinsip Islam yang berkontribusi dalam tata kelola kenegaraan tercermin dalam tiga aspek utama, yaitu hukum agama (fiqh), keimanan (tauhid), dan etika (akhlaq). Ketiga aspek ini berfungsi sebagai landasan dalam mewujudkan keadilan sosial, persaudaraan, serta keseimbangan antara hak dan kewajiban individu dalam masyarakat. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam sistem pemerintahan, sebuah negara dapat

menciptakan lingkungan yang menjunjung tinggi etika, keadilan, serta penghormatan terhadap hak asasi manusia, yang pada akhirnya berkontribusi pada stabilitas dan kemajuan peradaban.

2. Kontribusi Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara di Indonesia

Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, merupakan bukti konkret bagaimana Islam memiliki peran signifikan dalam membentuk tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara. Kehadiran Islam di Indonesia tidak hanya berfungsi dalam ranah spiritual, tetapi juga berkontribusi dalam aspek sosial, budaya, dan politik (Kurniati, 2022). Nilai-nilai Islam yang mengedepankan keadilan, persaudaraan, dan kesejahteraan telah menjadi bagian integral dalam perkembangan sistem pemerintahan serta kehidupan masyarakat secara luas.

Dalam konteks kenegaraan, ajaran Islam telah berperan dalam membentuk berbagai kebijakan dan norma sosial yang mencerminkan prinsip-prinsip moral dan etika. Hal ini dapat dilihat dalam praktik demokrasi, hukum, serta sistem ekonomi yang mengakomodasi nilai-nilai keadilan dan kesejahteraan bagi seluruh rakyat di Indonesia. Selain itu, Islam juga berkontribusi dalam memperkuat harmoni sosial di tengah keberagaman etnis dan agama yang ada di Indonesia, sehingga menciptakan stabilitas dalam kehidupan bermasyarakat.

Sebagai peradaban yang inklusif, Islam di Indonesia telah beradaptasi dengan kearifan lokal dan nilai-nilai kebangsaan, sehingga mampu membentuk identitas nasional yang unik. Integrasi antara ajaran Islam dengan prinsip-prinsip kebangsaan menunjukkan bahwa agama ini tidak hanya berorientasi pada aspek ibadah, tetapi juga memiliki peran dalam menjaga persatuan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, Islam terus menjadi faktor utama dalam membangun dan mempertahankan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Untuk memahami lebih jelas kontribusi Islam dalam kehidupan bernegara di Indonesia, dapat dilihat dalam tiga aspek utama. ***Pertama***, Islam menjadi sumber inspirasi bagi tumbuhnya semangat nasionalisme. Ajaran Islam yang menekankan pada keadilan, kebebasan, dan persatuan telah memainkan peran penting dalam membentuk kesadaran kolektif masyarakat Indonesia terhadap pentingnya kedaulatan bangsa. Dalam konteks ini, Islam bukan hanya dipandang sebagai ajaran spiritual, tetapi juga sebagai kekuatan sosial dan politik yang turut menggerakkan perubahan dalam sejarah kebangsaan Indonesia (Azra, 2006:57).

Pada masa penjajahan, ajaran Islam tentang keadilan dan pembebasan menjadi salah satu pendorong utama dalam perjuangan kemerdekaan. Nilai-nilai Islam mendorong perlawanan terhadap ketidakadilan yang dilakukan oleh penjajah, serta memberikan landasan moral bagi para pejuang bangsa. Tokoh-tokoh pergerakan seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan, dan HOS Tjokroaminoto menggunakan prinsip-prinsip Islam sebagai dasar perjuangan dalam melawan kolonialisme. Mereka tidak hanya memimpin gerakan sosial dan keagamaan, tetapi juga berkontribusi dalam membangun kesadaran politik rakyat untuk mencapai kemerdekaan (Ricklefs, 2008:70).

Dengan demikian, Islam telah memberikan pengaruh yang signifikan dalam perjalanan sejarah Indonesia, khususnya dalam pembentukan identitas nasional dan sistem pemerintahan yang berlandaskan nilai-nilai keadilan dan kesejahteraan. Peran Islam dalam membentuk semangat nasionalisme tidak hanya terjadi pada masa perjuangan kemerdekaan, tetapi juga terus berlanjut dalam dinamika sosial-politik Indonesia hingga saat ini. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memiliki relevansi yang kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, baik dalam aspek historis maupun dalam pengelolaan negara modern (Effendy, 2003).

Kedua**,** dalam aspek hukum dan pemerintahan, Islam memiliki kontribusi yang signifikan dalam memberikan landas-

an normatif yang memperkaya sistem hukum nasional. Ajaran Islam, yang menekankan prinsip keadilan, persamaan hak, dan kesejahteraan sosial, telah berkontribusi dalam membentuk karakter hukum di Indonesia. Sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar, banyak nilai dalam hukum Islam yang diakomodasi dalam sistem hukum nasional, baik dalam aspek perundang-undangan maupun kebijakan publik. Keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional juga tercermin dalam pengakuan terhadap pengadilan agama serta regulasi yang mengatur aspek-aspek seperti perkawinan, ekonomi syariah, dan filantropi Islam (Mahfiz, 2011).

Selain itu, Pancasila sebagai dasar negara juga mengandung banyak nilai yang selaras dengan ajaran Islam. Sila pertama, "Ketuhanan Yang Maha Esa," mencerminkan prinsip tauhid yang menjadi inti dalam ajaran Islam. Sementara itu, sila kelima, "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia," sejalan dengan konsep keadilan dalam Islam yang menekankan keseimbangan hak dan kewajiban dalam kehidupan bermasyarakat (Ridwan, 2017). Keselarasan ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam telah menjadi bagian integral dalam pembentukan ideologi dan sistem pemerintahan di Indonesia. Oleh karena itu, Islam tidak hanya berperan dalam aspek spiritual masyarakat, tetapi juga dalam membangun fondasi etis bagi negara (Maarif, 2018).

Dengan demikian, pengaruh Islam dalam sistem hukum dan pemerintahan di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari perkembangan sejarah dan dinamika sosial politik yang terjadi. Integrasi nilai-nilai Islam dalam kebijakan hukum dan prinsip-prinsip pemerintahan menunjukkan bahwa Islam mampu beradaptasi dengan sistem negara modern tanpa kehilangan esensi ajarannya. Peran Islam dalam aspek hukum dan pemerintahan ini juga menjadi bukti bahwa Islam bukan hanya sekadar agama, tetapi juga sebuah sistem nilai yang mampu berkontribusi dalam membangun peradaban yang adil dan berkeadaban (Azra, 2004).

Ketiga, organisasi Islam di Indonesia telah memainkan peran penting dalam berbagai aspek kehidupan sosial, termasuk pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan masyarakat. Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah merupakan dua organisasi Islam terbesar yang berkontribusi secara signifikan dalam bidang tersebut (Jamaluddin, Misbahuddin, dan Kurniati, 2022). Kedua organisasi ini tidak hanya berfungsi sebagai lembaga dakwah, tetapi juga sebagai agen perubahan sosial yang berperan dalam meningkatkan kualitas hidup masyarakat. Dengan jaringan luas yang tersebar di seluruh Indonesia, NU dan Muhammadiyah telah mendirikan berbagai institusi pendidikan, rumah sakit, dan pusat kesejahteraan sosial yang memberikan manfaat bagi masyarakat luas, tanpa membedakan latar belakang agama dan sosial mereka (Barton, 2002).

Dalam bidang pendidikan, NU dan Muhammadiyah telah mendirikan ribuan sekolah, madrasah, dan perguruan tinggi yang berkontribusi terhadap peningkatan kualitas sumber daya manusia di Indonesia (Hutami dkk. 2024). Pendidikan yang diberikan oleh kedua organisasi ini tidak hanya menekankan aspek keagamaan, tetapi juga ilmu pengetahuan modern, sehingga menciptakan generasi yang berintegritas dan berwawasan luas. Selain itu, di bidang kesehatan, NU dan Muhammadiyah telah membangun berbagai rumah sakit dan klinik yang memberikan layanan medis bagi masyarakat, terutama di daerah-daerah yang sulit dijangkau oleh layanan kesehatan pemerintah (Zulfirman dkk. 2024). Kontribusi ini menunjukkan bahwa Islam memiliki peran aktif dalam menciptakan masyarakat yang lebih sehat dan berpendidikan (Woodward, 2011).

Selain pendidikan dan kesehatan, NU dan Muhammadiyah juga berperan dalam meningkatkan kesejahteraan sosial melalui berbagai program kemanusiaan, seperti bantuan bencana, pemberdayaan ekonomi umat, dan advokasi kebijakan sosial. Program-program ini mencerminkan ajaran Islam tentang kepedulian sosial dan keadilan, yang berorientasi pada kesejahteraan

bersama. Dengan demikian, keberadaan organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah menjadi bukti nyata bahwa Islam tidak hanya berperan dalam aspek spiritual, tetapi juga dalam membangun fondasi sosial yang kuat bagi kemajuan bangsa (Fealy dan White, 2008).

3. Relevansi Islam di Era Kontemporer

Di era globalisasi yang penuh dengan dinamika perubahan, Islam tetap menjadi pedoman yang relevan dalam menghadapi berbagai tantangan zaman. Ajaran Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memberikan landasan etis dan praktis dalam menjawab permasalahan kontemporer. Salah satu konsep fundamental dalam Islam yang berperan dalam konteks ini adalah *maqasid al-shariah*, yaitu tujuan utama syariat yang mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Ramli dkk. 2016). Konsep ini menegaskan bahwa Islam tidak hanya berfokus pada aspek spiritual, tetapi juga memiliki visi yang luas dalam memastikan kesejahteraan dan keberlanjutan kehidupan manusia (Auda, 2010).

Prinsip *maqasid al-shariah* memiliki relevansi yang kuat dalam mendukung agenda pembangunan modern, terutama dalam kaitannya dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development Goals* atau SDGs) yang dicanangkan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) (Chankseliani dan McCowan, 2021). Misalnya, perlindungan terhadap jiwa dalam Islam sejalan dengan tujuan SDGs dalam meningkatkan kesejahteraan dan kesehatan masyarakat. Demikian pula, perlindungan terhadap akal dapat dikaitkan dengan upaya peningkatan kualitas pendidikan dan riset ilmiah. Dengan demikian, ajaran Islam memberikan dasar yang kuat bagi kebijakan dan praktik pembangunan yang berkelanjutan serta berkeadilan (Chapra, Khan, dan Al-Shaikh-Ali, 2008).

Korelasi antara *maqasid al-shariah* dan SDGs menunjukkan bahwa Islam memiliki fleksibilitas dalam merespons tan-

tangan global tanpa kehilangan esensi ajarannya. Prinsip-prinsip Islam tidak hanya mengatur hubungan individu dengan Tuhan, tetapi juga menekankan tanggung jawab sosial dan keseimbangan dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, Islam dapat menjadi sumber inspirasi dalam merancang kebijakan publik yang mendukung kesejahteraan manusia secara holistik. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam agenda pembangunan, umat Muslim dapat berperan aktif dalam menciptakan dunia yang lebih adil, makmur, dan berkelanjutan (Kamali, 2011).

Dalam konteks lain, Islam menekankan pentingnya menjaga kelestarian lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi. Dalam ajaran Islam, manusia diberikan amanah untuk mengelola dan menjaga keseimbangan alam dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab. Prinsip ini berakar pada konsep *istikhlaf* (kepemimpinan di bumi) dan *mizan* (keseimbangan), yang menegaskan bahwa eksploitasi sumber daya alam harus dilakukan dengan mempertimbangkan kesejahteraan ekosistem. Hal ini sejalan dengan nilai-nilai keberlanjutan yang menjadi perhatian global dalam upaya mengatasi krisis lingkungan seperti perubahan iklim, deforestasi, dan pencemaran (Nasr, 1996).

Al-Qur'an dengan tegas melarang perusakan lingkungan dan menganjurkan manusia untuk menjaga harmoni alam. Salah satu ayat yang menegaskan hal ini adalah firman Allah: *"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah (Allah) memperbaikinya."* (QS. al-A'raf: 56). Ayat ini menunjukkan bahwa keseimbangan alam yang telah diciptakan oleh Allah harus dijaga, dan setiap tindakan yang merusak lingkungan merupakan bentuk pelanggaran terhadap amanah yang diberikan kepada manusia. Dengan demikian, perspektif Islam mengenai lingkungan hidup memberikan dasar teologis yang kuat bagi upaya konservasi alam dan pengelolaan sumber daya secara berkelanjutan ('Izz al-Dīn, 2000).

Berdasarkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam ajaran Islam, dapat disimpulkan bahwa Islam memiliki relevansi yang kuat dalam menghadapi dinamika kemajuan dan perkembangan zaman. Ajaran Islam yang bersifat universal dan fleksibel memungkinkan umatnya untuk beradaptasi dengan perubahan tanpa mengabaikan nilai-nilai fundamental yang menjadi landasan utama dalam kehidupan. Dengan demikian, Islam tidak hanya berfungsi sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga sebagai pedoman etis dan normatif dalam merespons berbagai tantangan kontemporer dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk sosial, ekonomi, dan politik.

4. Tantangan dan Harapan

Dalam konteks implementasi ajaran Islam dalam kehidupan bernegara, terdapat beberapa tantangan yang perlu diperhatikan. Salah satunya adalah pemahaman Islam yang bersifat sempit dan eksklusif, yang sering kali menjadi pemicu terjadinya polarisasi sosial. Interpretasi ajaran Islam yang tidak komprehensif dapat melahirkan sikap intoleransi dan eksklusivitas di tengah masyarakat yang plural. Hal ini berpotensi memperlemah persatuan umat serta menghambat terciptanya harmoni sosial yang berlandaskan nilai-nilai moderasi (*wasatiyyah*) dalam Islam. Oleh karena itu, dibutuhkan pendekatan yang lebih inklusif dan berbasis pada pemahaman Islam yang rahmatan lil ‘alamin agar ajaran Islam dapat menjadi perekat sosial, bukan sumber perpecahan (Esposito dan Voll, 2001).

Selain itu, kemajuan teknologi dan arus informasi yang begitu cepat juga menghadirkan tantangan baru bagi umat Islam, khususnya dalam bentuk disinformasi dan penyebaran berita hoaks. Teknologi digital yang semakin berkembang memungkinkan penyebaran informasi tanpa batas, tetapi di sisi lain, juga membuka ruang bagi penyalahgunaan media untuk menyebarkan narasi yang bersifat provokatif dan menyesatkan. Fenomena ini tidak hanya berdampak pada polarisasi masyara-

kat, tetapi juga berpotensi menciptakan ketegangan antara berbagai kelompok umat Islam maupun antara umat Islam dan komunitas lainnya. Oleh karena itu, diperlukan literasi digital yang kuat serta pemahaman yang kritis dalam mengakses informasi agar umat Islam tidak mudah terprovokasi oleh narasi yang dapat merusak persatuan dan kesatuan (Jadeed, Waris, dan Musembi, 2020)cases (local and foreign).

Dalam menghadapi tantangan tersebut, sinergi antara lembaga pendidikan, ulama, dan pemangku kebijakan menjadi sangat penting untuk membangun pemahaman Islam yang lebih inklusif serta meningkatkan kesadaran masyarakat dalam menyikapi perkembangan teknologi. Pendidikan Islam yang berbasis pada nilai-nilai moderasi, toleransi, dan pemikiran kritis perlu terus dikembangkan agar dapat membentuk masyarakat yang tidak hanya religius, tetapi juga memiliki wawasan luas dalam menghadapi realitas global. Dengan demikian, Islam dapat tetap relevan dalam menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan esensi ajarannya yang menekankan pada keseimbangan dan keadilan (Kamali, 2015).

Dalam konteks harapan, peran akademisi menjadi sangat penting dalam menjembatani pemahaman antara tradisi Islam dan dinamika modernitas. Akademisi memiliki tanggung jawab untuk mengkaji serta mengembangkan pemikiran Islam yang tidak hanya berakar pada warisan keilmuan klasik, tetapi juga mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman. Dengan pendekatan yang berbasis riset dan analisis kritis, akademisi dapat menghadirkan narasi Islam yang kontekstual serta mampu menjawab berbagai tantangan sosial, politik, dan ekonomi di era kontemporer. Hal ini sejalan dengan konsep *ijtihad* dalam Islam, yang menekankan pentingnya pemikiran dinamis dalam memahami ajaran agama agar tetap relevan dalam berbagai kondisi masyarakat (Abou El Fadl, 2007:78).

Lebih jauh, akademisi juga memiliki tanggung jawab untuk menggali serta mengartikulasikan nilai-nilai Islam yang

progresif, inklusif, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern. Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* mengajarkan prinsip-prinsip yang menekankan keadilan, kesetaraan, serta penghormatan terhadap hak asasi manusia. Oleh karena itu, pendekatan akademik dalam studi Islam harus mampu menawarkan perspektif yang tidak hanya berbasis pada teks, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial yang terus berkembang. Dengan demikian, akademisi dapat berkontribusi dalam membangun pemahaman Islam yang lebih terbuka dan konstruktif dalam menghadapi tantangan global (Ramadan, 2012:45).

5. Penutup

Sebagai kesimpulan, penting untuk mengingat pemikiran Buya Hamka yang menyatakan bahwa Islam tidak hanya terbatas pada aspek ibadah di masjid, tetapi juga mencakup seluruh dimensi kehidupan, mulai dari lingkup keluarga hingga tata kelola negara. Pandangan ini menegaskan bahwa ajaran Islam memiliki relevansi yang luas dalam membentuk tatanan sosial yang berkeadilan dan berlandaskan nilai-nilai moral serta spiritual.

Diharapkan Islam tetap menjadi landasan utama dalam membangun peradaban bangsa, tidak hanya dalam menciptakan harmoni di tengah keberagaman, tetapi juga dalam mendorong kemajuan dan kesejahteraan kolektif. Dengan prinsip-prinsipnya yang menekankan keadilan, inklusivitas, dan keseimbangan antara nilai spiritual dan rasional, Islam berperan sebagai pendorong transformasi sosial yang berkontribusi pada pembangunan yang berkelanjutan serta kesejahteraan masyarakat secara menyeluruh.

Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Wahid. 2007. *Abdurrahman Wahid - Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan 2007*. Jakarta: The Wahid Institute.

Abou El Fadl, Khaled. 2007. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. First HarperCollins paperback ed. New York, NY: HarperSanFrancisco.

Aşkın, Deniz. 2021. "THE CONCEPTS OF STATE AND CIVIL SOCIETY IN ISLAMIC AND MUSLIM SOCIETIES: A HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9(26):385–401. doi: 10.33692/avrasyad.895757.

Auda, Jasser. 2010. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest, NSW, Australia, Honolulu: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin ; University of Hawai'i Press.

Azra, Azyumardi. 2006. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung, Indonesia: Mizan.

Barton, Greg. 2002. *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrat, Indonesian President: A View from the Inside*. Sydney: UNSW Press.

Chankseliani, Maia, dan Tristan McCowan. 2021. "Higher Education and the Sustainable Development Goals." *Higher Education* 81(1):1–8. doi: 10.1007/s10734-020-00652-w.

Chapra, M. Umer, Shiraz Khan, dan A. S. Al-Shaikh-Ali. 2008. *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid Al-Sharīẩh*. London: International Institute of Islamic Thought.

Effendy, Bahtiar. 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Athens, Singapore: Ohio University Press ; Institute of Southeast Asian Studies.

Esposito, John L., dan John O. Voll. 2001. *Makers of Contemporary Lslam*. Oxford University PressNew York, NY.

Fealy, Greg, dan Sally White. 2008. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hutami, Wulan, Achmad Mashudi, Fadli Revikasyah, dan Nurul Nurhayati. 2024. "Muhammadiyah Dalam Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia." *Masterpiece: Journal of Islamic Studies and Social Sciences* 2:23–28. doi: 10.62083/fdmjww02.

'Izz al-Dīn, Mū'il Yūsuf. 2000. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge, England: Lutterworth Press.

Iqbal, Muhammad Nur, Faisar Ananda Arfa, dan Abi Waqqosh. 2023. "Tujuan Hukum Islam Dalam Perspektif Maqashid Al-Syari'ah." *Jurnal Pendidikan Dan Konseling (JPDK)* 5(1):4887–95. doi: 10.31004/jpdk.v5i1.11763.

Jadeed, Moza, Attiya Waris, dan Celestine N. Musembi. 2020. "The application of Islamic inheritance law in independent and contemporary Kenya: A Muslim's right to equality and freedom from discrimination." *Africa Nazarene University Law Journal* 8(1):30–64. doi: 10.47348/ANULJ/v8/i1a2.

Jamaluddin, Jamaluddin, Misbahuddin Misbahuddin, dan Kurniati Kurniati. 2022. "Peran Organisasi Islam Di Indonesia Dalam Pengembangan Dan Penegakan Hukum Islam:" *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 3(2):130–43. doi: 10.36701/bustanul.v3i2.567.

Jamaluddin, Misbahuddin, dan Kurniati. 2022. "(PDF) Peran Organisasi Islam Di Indonesia Dalam Pengembangan Dan Penegakan Hukum Islam." *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 3(2):130–43. doi: 10.36701/bustanul.

v3i2.567.

Kamali, Mohammad Hashim. 2011. "Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instrument s of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective." *ICR Journal* 2(2):245–71. doi: 10.52282/icr.v2i2.647.

Kamali, Mohammad Hashim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*. New York: Oxford University Press.

Maarif, Ahmad Syafii. 1996. *Islam dan politik: teori belah bambu, masa demokrasi terpimpin, 1959-1965*. Ed. 2. Jakarta: Gema Insani Press.

Maarif, Ahmad Syafii. 2018. *Islam, Humanity, and the Indonesian Identity: Reflections on History*. Leiden: Leiden University Press.

Mahfiz, Irgan Chairul. 2011. *Islam, nasionalisme, dan masa depan negara-bangsa Indonesia: pandangan para ahli dan aktivis Islam*. Cetakan pertama, Januari 2011. disunting oleh Z. T. Sa'adi. Jakarta: Fraksi PPP MPR RI (2009-2014).

Muhyidin, Muhyidin. 2019. "Maqashid Al-Syari'ah (Tujuan-Tujuan Hukum Islam) Sebagai Pondasi Dasar Pengembangan Hukum." *Gema Keadilan* 6(1):13–32. doi: 10.14710/gk.2019.4948.

Nasr, Seyyed Hossein. 1996. *Religion and the Order of Nature: The 1994 Cadbury Lectures*. New York: Oxford University Press.

Nurcholish Madjid dan Agus Edi Santoso. 2008. *Islam kemodernan dan keindonesiaan*. Ed. baru. Bandung: Mizan.

Ramadan, Tariq. 2012. *Islam and the Arab Awakening*. Oxford: Oxford University Press.

Ramli, Azizan, Mazlin Mokhtar, Tuan Sidek Tuan Muda, dan Badhrulhisham Abdul Aziz. 2016. "Pembangunan Industri Halal: Konsep Halalan-Toyyiban Dan Pengurusan Keselamatan Industri Dalam Kerangka Maqasid al-Shariah: Halal

Industry Development: The Concept of Halalan-Toyyiban and Industrial Safety Management within the Framework of Maqasid al-Shariah." *Ulum Islamiyyah* 18:91–114. doi: 10.33102/uij.vol18no.252.

Ricklefs, M. C. 2008. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. 4th ed. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Ridwan, Mk. 2017. "PENAFSIRAN PANCASILA DALAM PERSPEKTIF ISLAM: PETA KONSEP INTEGRASI." *Dialogia* 15(2):199–220. doi: 10.21154/dialogia.v15i2.1191.

Saniah, Nur Saniah Nur. 2022. "Prinsip-Prinsip Dasar Hukum Islam Perspektif Al-Quran." *Al-Kauniyah* 3(2):1–17. doi: 10.56874/alkauniyah.v3i2.1077.

Subarman, Munir. 2015. *Sejarah Kelahiran, Perkembangan dan Masa Keemasan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Deepublish.

Woodward, Mark. 2011. *Java, Indonesia and Islam*. Dordrecht: Springer Netherlands.

Zaitun, Arifah. 2024. "Pengaruh Dinasti Abbasiyah Terhadap Kemajuan Peradaban Islam." *Asas Wa Tandhim: Jurnal Hukum, Pendidikan Dan Sosial Keagamaan* 3(2):113–24. doi: 10.47200/awtjhpsa.v3i2.2362.

Zulfirman, Rony, Rahmat Ramatul Andika, Muhammad Zalnur, dan Fauza Masyudi. 2024. "KONTRIBUSI MUHAMMADIYAH DAN NAHDLATUL ULAMA DALAM PERKEMBANGAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA." *JURNAL TIPS JURNAL RISET, PENDIDIKAN DAN ILMU SOSIAL* 2(2):81–87.

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Diri

Nama	:	Badrun
Tempat/tgl. Lahir	:	Ciamis, 16 November1963
NIP	:	196311161992031003
Pangkat/Gol	:	Pembina Utama Muda/IV-C
Jabatan	:	Dosen Tetap Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Alamat Rumah	:	Griya Wirokerten Indah Jl. Kokosan 159 Kotagede, Yogyakarta
Alamat Kantor	:	Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta
Nama Ayah	:	Mansoer (alm.)
Nama Ibu	:	Siti Komariah (almh.)
Nama Isteri	:	Pepy Lutfi Hanifah
Nama Anak	:	1. Gita Fitria Latifah Hanum (almh.) 2. Muhammad Avat Riahul Atsar 3. Muhammad Zainuddin (alm.) 4. Muhammad Arva Natabangsa

B. Riwayat Pendidikan

1. SDN Pangandaran VI (1976).
2. MTsN Pangandaran (1980).
3. MAN 1 Kebumen dan PP. Miftahul Ulum Lirap Kebumen (1983)
4. Strata 1 (S1) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1990).
5. Program Pembibitan Dosen Angkaatan V Kemenag Jakarta (1991)
6. Program Magister (S2) Universitas Gadjah Mada (1999).
7. Program Doktor (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2017)

C. Riwayat Pekerjaan

1. Dosen Tetap (PNS) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

D. Prestasi/Penghargaan

1. Satyalancana Karya Satya 10 Tahun, Pemberian Presiden RI, 2007.
2. Satyalancana Karya Satya 20 Tahun, Pemberian Presiden RI, 2015.
3. Satyalancana Karya Satya 30 Tahun, Pemberian Presiden RI, 2024.

E. Pengalaman Organisasi

1. Pimpinan Wilayah DIY Gerakan Pemuda Ansor sebagai Ketua Litbang (1995-2000).
2. Pimpinan Pusat Gerakan Pemuda Ansor, Jakarta. Sebagai Ketua Litbang (2000-2005).
3. Pimpinan Pusat Gerakan Pemuda Ansor, Jakarta. Sebagai Wakil Sekjen (2005-2010).
4. Dewan Penasehat Pimpinan Wilayah Gerakan Pemuda Ansor DIY (2011-sekarang)
5. Majelis Pembina Cabang (Mabincab) PMII DIY (2014-2020).
6. Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) sebagai anggota.
7. Asosiasi Sosiologi Indonesia (ASI) sebagai anggota.

F. Minat Keilmuan

1. Studi Sejarah Peradaban Islam
2. Studi Keislaman

G. Karya Ilmiah

1. Buku

a. Lima Mantan Rois Syuriah NU, Yogyakarta: LTN NU, 1995.

b. Sastra dan Budaya Islam, Yogyakarta: Adab Press, 1997.

c. NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna ASWAJA (Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
d. Menguak Kisi-Kisi Khazanah Peradaban Islam, Yogyakarta: Adab Press, 2008.

2. Artikel/Jurnal

a. Jurnal Thaqafiat, Theology of Tolerence in a Pluralistic Society, Adab Press, 2001.
b. Jurnal Akademia, Tafsir Baru Terhadap Doktrin ASWAJA di Kalangan NU, UMS Surakarta, 2002.
c. Jurnal Penelitian Agama, Islam Politik dan Tantangan Globalisasi, Lemlit UIN Suka, 2003.
d. Jurnal Sosio-Religia Vol. IV no. 1 (Terakreditasi), Pesantren dan Masa Depan Kerukunan Beragama di Indonesia, 2004.
e. Jurnal Sosio-Religia Vol. VII no. 2 (Terakreditasi), Islam dan Hegemoni Budaya Global, 2008.
f. Jurnal Sosiologi Agama, Doktrin dan Sejarah Kepemimpinan Sunni, Syiah serta Khawarij dan Implikasinya dalam Demokrasi Moderen, 2008
g. Transformasi Sosial Menuju Etos Keberpihakan (Artikel), Harian Nusa Tenggara, Senin 21 September 1992.
h. Muktamar NU dan Kearifan Lokal Pesantren (Artikel), Harian Kedaulatan Rakyat, Selasa 30 November 2004.

3. Penelitian

a. Pengembangan SDM Madrasah Aliyah Ponpes Sunan Pandanaran Yogyakarta, 2003.
b. Kreasi dalam Beragama (Tinjauan Sosiologi-Antropologi Terhadap Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama).

Yogyakarta, 6 Mei 2025

Badrun
196311161992031003

PENGEMBANGAN FIKIH SEBAGAI ANALISIS SOSIAL

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Sosiologi Hukum Islam
Disampaikan di hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Selasa, 06 Mei 2025

Oleh
Prof. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.
Dosen Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta
2025

PENGEMBANGAN FIKIH SEBAGAI ANALISIS SOSIAL

Prof. Dr. Fathorrahman, S.Ag., M.Si.

Assalamualaikum wr.wb.

Yang kami hormati:

1. Ketua, Sekretaris, dan seluruh anggota Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Rektor dan Para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Para Dekan dan Direktur Pascasarjana di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4. Dekan, Para Wakil Dekan, dan Pimpinan Fakultas Syari'ah dan Hukum
5. Para Ketua Lembaga di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6. Tamu undangan dan para hadirin yang berbahagia.

Sebagai penuntut ilmu (Thalibul ilmi) yang rindu barokah, saya mengajak diri pribadi dan kita agar selalu mensyukuri atas karunia dan inayah yang Allah berikan. Berkat karunia tersebut, kita bisa menghadiri Sidang Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tempat dimana kami mengekspresikan *tahadduts bin ni'mah*. Shalawat dan salam yang kita baca dalam keseharian dan berbagai momen, semoga tercurah kepada Nabi Muhamad Saw, sosok manusia biasa yang dibimbing Wahyu Allah dan figur pemimpin berkarakter yang menjadi sumber keteladanan bagi kita dalam menjalankan kemaslahatan dan menebarkan kebaikan serta kearifan.

Dalam rangka pengukuhan guru besar bidang Ilmu Sosiologi Hukum Islam pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Yogyakarta, izinkan kami menyampaikan gagasan dan pemikiran tentang "**Pengembangan Fiqh Sebagai Analisis Sosial"**

Pendahuluan

Indonesia dalam dua dekade terakhir dapat dinyatakan sebagai negara paling religius di dunia. Berbagai survei global mengafirmasi raihan ini, termasuk Pew Research Center dalam laporannya The Global God Divide menunjukkan bahwa 96% masyarakat Indonesia menyatakan agama memiliki peran sentral dalam kehidupan mereka.[1] Survei CEOWORLD Magazine menempatkan Indonesia di peringkat pertama negara paling religius dari 820.000 responden di berbagai belahan dunia.[2] Kemudian Timesprayer melaporkan bahwa populasi Muslim Indonesia telah mencapai 244,7 juta jiwa.[3] Sekian data kuantitatif tersebut pada satu sisi memperlihatkan kebanggaan religius yang luar biasa. Namun sisi lain mengandung pertanyaan mendalam, apakah religiusitas formal tersebut berdampak pada moralitas publik dan etika sosial umat Islam di negeri ini?

Bila kita menilik berbagai hasil indeks lain tampaknya ada berbagai fakta yang bertentangan dengan kesan religiusitas tersebut. Transparency International secara konsisten mencatat rendahnya indeks persepsi korupsi Indonesia.[4] Di saat yang sama, indeks keberadaban digital Indonesia menempati salah satu posisi terburuk di dunia dan Indonesia dinobatkan sebagai negara dengan jumlah pemain judi online terbanyak secara glo-

---

[1] Christine Tamir Salazar Aidan Connaughton and Ariana Monique, "The Global God Divide," *Pew Research Center* (blog), 20 Juli 2020, https://www.pewresearch.org/religion/2020/07/20/the-global-god-divide/.

[2] Despina Wilson, "World's Most (And Least) Religious Countries, 2024," CEOWORLD magazine, 7 April 2024, https://ceoworld.biz/2024/04/08/worlds-most-and-least-religious-countries-2024/.

[3] "Global Muslim Population," diakses 10 Maret 2025, //timesprayer.com/en/muslim-population/.

[4] "Corruption Perceptions Index 2024," Transparency International, 2024, https://www.transparency.org/en/cpi/2024.

bal.[5] Demikian pula indeks Kinerja Lingkungan yang tidak memasukkan Indonesia dalam deretan Negara terbersih di dunia.[6] Tak terkecuali Indeks Perdamaian dan Keamanan Wanita Global di tahun 2024 hanya menempatkan Indonesia dalam urutan 84 sebagai Negara Teraman dari 177 Negara di dunia.[7] Di luar temuan beberapa indeks tersebut, ada berbagai penilaian minor lain yang menunjukkan kesenjangan antara keberagamaan yang seharusnya dengan yang senyatanya. Bahkan di balik gemerlapnya simbol dan ritus keagamaan, tampak bahwa nilai-nilai etis yang mestinya menjadi fondasi keberagamaan justru mengalami degradasi.[8]

Dari kecenderungan degradasi ini memunculkan sekian pertanyaan mendasar. Mengapa ritual ibadah yang dilakukan tiap waktu kurang berpengaruh terhadap perilaku baik (amal shaleh) di ruang publik? Mengapa indikator utama keberagamaan yang diukur dari aktivitas ibadah shalat kurang berdampak pada pencegahan kekejian material (*fahsyā*) dan kekejian sosial (*munkar*)? Mengapa berbagai aktivitas ibadah *mahdlah* lainnya, seperti puasa dan haji kurang berfungsi sebagai *prevensi in optima forma* dari berbagai jenis dan tingkat kejahatan, terutama yang bercorak dosa besar (*minal kabair*)? Mengapa *amar ma'ruf* yang turut melapisi pesan moral utama dan spirit ibadah kurang berjalan beriringan dengan kesadaran religiusitas setiap priba-

---

[5] Berita Anak Surabaya, "Indonesia Tempati Posisi Pertama Judi Online Terbanyak di Dunia, Ini Sebabnya," kumparan.com, Mei 2024, https://kumparan.com/beritaanaksurabaya/indonesia-tempati-posisi-pertama-judi-online-terbanyak-di-dunia-ini-sebabnya-22f64ON9J9q.

[6] GoodStats Data, "10 Negara dengan Indeks Kinerja Lingkungan Terbaik 2024,", https://data.goodstats.id/statistic/10-negara-dengan-indeks-kinerja-lingkungan-terbaik-2024-K7me3.

[7] GoodStats, "Indeks Perdamaian dan Keamanan Wanita Global: Bagaimana Posisi Indonesia?," https://goodstats.id/article/indeks-perdamaian-dan-keamanan-wanita-global-dimana-posisi-indonesia-4hTbL.

[8] Muhamad Wafa Ridwanulloh, "Indonesia dan Paradoks Negara Paling Religius," Kompas.id, 22 Februari 2025, https://www.kompas.id/artikel/indonesia-dan-paradoks-negara-paling-religius.

di atau kelompok muslim di Indonesia? Dan mengapa beragam kesalehan individual tersebut hanya berhenti pada kepatuhan simbolik tanpa mampu membentuk kesalehan profesional, kesalehan konstitusional, kesalehan sosial dan tanggung jawab kemanusiaan lainnya?

Sekian pertanyaan tersebut memantik berbagai kegelisahan kita di tengah maraknya berbagai penilaian lain yang justru menampakkan sisi paradoksal dengan hasil riset beberapa lembaga yang telah disebutkan sebelumnya. Kondisi ini juga memperlihatkan apa yang oleh Kuntowijoyo sebut sebagai "mistifikasi kesadaran", yakni suatu bentuk keberagamaan yang mengalami dislokasi antara makna batin dengan praksis sosial.[9] Agama dipeluk sebagai pengalaman dan kesalehan personal, namun terputus dari dimensi sosial, ekonomi-politik dan budaya yang membentuk struktur kehidupan bersama. Shalat tidak lagi mencegah dari kekejian (*fahsyā*) dan kemungkaran, puasa belum mampu menahan nafsu kekuasaan, haji tidak melahirkan solidaritas sosial global umat.[10]

Realitas ini meniscayakan satu hal tentang perlu adanya demistifikasi kesadaran keberagamaan dan upaya serius untuk menghubungkan ulang antara *nash* dan *waqi'*, antara wahyu dan realitas. Di antara instrumen demistifikasi yang perlu dilakukan dan dibenahi adalah fikih. Sebab fikih sebagaimana disebut oleh Abid Al Jabiri adalah primadona dalam studi Islam, di mana dari fikih muncul peta hukum yang mengatur seluruh aktivitas kehidupan umat, mulai dari urusan ibadah hingga relasi sosial dari transaksi bisnis hingga tata kelola politik.[11] Bahkan fikih dapat disebut sebagai ukuran keabsahan keislaman seseorang dalam kehidupan sehari-hari.

---

[9] Kuntowijoyo Kuntowijoyo, "Agama dan Kohesi Sosial," *Humaniora*, no. 9 (19 Juni 2013): 87–95, https://doi.org/10.22146/jh.2048.

[10] Kuntowijoyo.

[11] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1986).

Namun demikian, dari keistimewaan fikih tersebut terdapat tantangan besar, yaitu ketika fikih direduksi menjadi sekadar kumpulan norma legal, ia kehilangan potensinya sebagai sistem pengetahuan yang mampu membaca dan merespons realitas sosial.[12] Padahal secara konseptual, fikih adalah derivasi epistemologis dari syari'ah yang berakar pada al-Qur'an dan Sunnah serta dihidupkan melalui perangkat *ijtihad*, *qiyas*, *istihsan*, *istishlah* dan metode *ushuliyah* lainnya.[13] Dalam definisi klasik, fikih disebut sebagai *"ma'rifat al-ahkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasabah min adillatiha al-tafshīliyyah"*, yakni pengetahuan atas hukum-hukum syar'i praktis yang digali dari dalil-dalil terperinci.[14]

Definisi ini menegaskan bahwa fikih sejatinya adalah hasil dialektika antara teks dan kenyataan, antara wahyu dan akal, antara normativitas dan kontekstualitas. Akan tetapi, dalam perkembangan sejarahnya, fikih mengalami penyempitan fungsi, mulai dari perangkat transformasi sosial menjadi sekadar disiplin legalistik, dari kerangka etik dan politik Islam menjadi kitab hukum yang mengatur sah dan batal, halal dan haram tanpa menyentuh struktur ketimpangan sosial yang terus berubah dan berkembang. Dampaknya, ketika penggalian makna fikih hanya terpaku pada dimensi formalisme hukum dan tidak menjangkau

---

[12] Fazlur Rahman juga mengkritik apa yang ia sebut sebagai "*legalism without ethics*", yakni kecenderungan umat Islam menjadikan pelaksanaan fikih sebagai satu-satunya tolok ukur keislaman dan mengabaikan dimensi moral-transformasional dari wahyu. Baca: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[13] Wael B. Hallaq menjelaskan bahwa fikih bukanlah syari'ah itu sendiri, tetapi merupakan hasil penalaran manusia (*ijtihad*) terhadap sumber utama (Qur'an dan Sunnah) menggunakan perangkat ushul fikih seperti *qiyas*, *istihsan* dan *istislah*. Baca: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[14] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986).

aspek sosial, maka yang terjadi bukanlah perkembangan fikih melainkan stagnasi epistemologis.

Urgensi Fiqih sebagai Analisis Sosial

Fikih sejatinya adalah instrumen kehidupan. Ia lahir dari interaksi antara teks ilahiyah dengan realitas manusiawi. Oleh karena itu, ketika realitas berubah, maka fikih pun seharusnya turut berubah. Perubahan ini bukan dalam artian merombak wahyu maupun nash lainnya. Akan tetapi bagaimana cara membacanya, merumuskannya dan menerapkannya dalam kehidupan kita yang sarat akan tantangan zaman dan perubahan sosial. Al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* telah meletakkan fondasi *maqāṣid al-syarī'ah* yang bertumpu pada lima tujuan utama, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.[15] Kelima *maqāṣid* ini, jika dibaca dalam konteks sosial hari ini, mengharuskan kita untuk menjadikan fikih sebagai perangkat untuk merespons penyimpangan kekuasaan, pembangkangan konstitusi, ketimpangan kultural, penindasan struktural, eksklusi sosial dan pelanggaran kemanusiaan. Maka tidak cukup lagi menjadikan fikih sebagai ilmu "penentu halal dan haram," melainkan perlu dinaikkan martabatnya sebagai ilmu sosial Islam yang membaca realitas umat dan memberi solusi atas problem-problemnya.[16]

Sayangnya, di lembaga keagamaan kita, terutama pesantren dan institusi pendidikan Islam, fikih masih didudukkan sebagai "kitab hukum" yang beku dan bersifat tetap (*tsabit*).[17] Bah-

[15] Al-Imam Abu Ishaq Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, II (Beirut: Dar al-kutub al-Islamiyyah, 2003).

[16] Syed Farid Alatas, "Reflections on the idea of Islamic social science," *Comparative Civilizations Review* 17, no. 17 (1987): 60–86, https://doi.org/10.2139/ssrn.2650608.

[17] Azyumardi Azra menyoroti stagnasi dalam metodologi pengajaran fikih di lembaga-lembaga Islam termasuk pesantren. Fikih seringkali diajarkan sebagai doktrin yang sudah selesai tanpa ruang untuk kritik atau kontekstualisasi. Baca: Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999).

kan dalam beberapa forum, ada kecenderungan menyamakan fikih dengan syariah secara mutlak sehingga segala bentuk ijtihad baru dianggap sebagai penyimpangan.[18] Menjadi wajar bila fikih kehilangan daya adaptasi sosialnya dan umat kehilangan perangkat intelektualnya untuk menafsir ulang kehidupan. Tak ayal pula bila KH Yahya Cholil Staquf, selaku ketua umum PBNU pernah menyampaikan kritik keras dengan menyebut fikih yang diajarkan di pesantren sebagai produk sejarah yang "baku" dan tidak mampu menjawab persoalan umat kontemporer. Kritik ini mengemuka dalam momentum Halaqah Fikih Peradaban yang diinisiasi oleh PBNU dan menjadi gerakan pembaruan epistemologis untuk membuka kembali ruang ijtihad sosial dalam dunia keulamaan.[19]

Menanggapi kegelisahan ini, saya meyakini bahwa saatnya kita mengembangkan pendekatan baru yang saya sebut "Fikih sebagai Analisis Sosial" (FAS). Pendekatan ini bukan semata upaya akademik, tetapi juga panggilan intelektual untuk menghubungkan kembali fikih dengan kehidupan umat manusia. Dalam konsep ini, fikih tidak lagi dibaca sebagai sekadar aturan legal-formal, tetapi sebagai alat untuk membaca, memahami dan mengintervensi realitas sosial. Dengan kata lain, fikih perlu diperlakukan sebagai alat analisis sosial Islam yang mampu menelusuri struktur ketimpangan, penyimpangan kekuasaan dan jabatan, praktik ketidakadilan serta fenomena dehumanisasi yang kian marak terjadi di masyarakat.

---

[18] Fazlur Rahman secara tajam membedakan antara *shariah* (nilai-nilai ilahi) dan *fiqh* (interpretasi manusia). Ia mengkritik kecenderungan umat Islam menyamakan keduanya secara mutlak sehingga segala bentuk reinterpretasi dianggap bertentangan dengan agama. Baca: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.

[19] Fathorrahman Fathorrahman, Anis Masduqi, dan Arif Sugitanata, "The Scholarly Transformation of Nahdlatul Ulama: Fiqh of Civilization as a Step Towards Embracing the Future," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 1 (2024): 1–14, https://doi.org/10.21154/altahrir.v24i1.8536.

Gagasan ini tidak lahir dalam ruang hampa. Ia berakar dari pemikiran tokoh-tokoh besar dalam tradisi Islam dan modernitas. Kita mengenal Imam Al Ghazali yang meletakkan kritik sosial dalam kerangka *ishlah al-ummah*,[20] Ibn Khaldun dengan *'ilm al-'umran* yang menjadikan realitas sebagai pusat perhatian,[21] KH Ali Yafie dengan gagasan fikih sosialnya,[22] KH Sahal Mahfudz yang mengembangkan fikih kontekstual berbasis budaya lokal.[23] Di ranah pemikiran Islam global, tokoh seperti Hassan Hanafi, Khaled Abou El-Fadl, Abdullah an-Na'im dan Sa'id al-Asymawi telah menampilkan wajah fikih yang humanis, pluralistik dan berorientasi pada keadilan substantif.[24] Demikian pula di ranah pemikiran Islam Nasional yang berperan penting mendiseminasikan gagasan fikih yang selaras dengan karakter keindonesiaan dengan memadukan khazanah keislaman dan kearifan lokal. Maka, pendekatan FAS yang saya tawarkan bukanlah antitesis dari fikih klasik, melainkan perluasan medan epistemologis yang memungkinkan kita untuk membawa fikih dari ruang sempit hukum ke cakrawala sosial yang lebih luas.

Pada titik ini, penting juga untuk menegaskan bahwa pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk mengabaikan perangkat ushuliyah klasik. Justru sebaliknya, FAS menghidupkan kembali perangkat-perangkat itu dalam medan sosial. Sebagaimana

---

[20] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998).

[21] 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004).

[22] Ali Yafie, *Fikih Sosial: Membangun Perspektif Hukum Islam yang Responsif terhadap Masalah Sosial* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994).

[23] Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[24] Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth* (Kairo: al-Tanwīr, 1980); Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (United Kingdom: Oneworld Publications, 2001); Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (New York: Syracuse University Press, 1990), https://doi.org/10.2307/j.ctvj7wn6k; Sa'īd al-Asymawi, *al-Islām al-Siyāsī* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1987).

konsep *qiyas* memiliki unsur *al-aṣl, al-far'*, *al-ḥukm* dan *al-'illah*, *maslaḥah* memiliki pembagian *mu'tabarah*, *mulghāh* dan *mursalah* serta *'urf* dibaca dalam kategori *qawli* dan*'amali*,[25] maka FAS pun perlu dirumuskan dengan variabel-variabel epistemologis yang dapat dioperasikan, yaitu teks (*nash*), realitas (*waqi'*), pelaku (*mukallaf*), *maqāṣid* (tujuan) dan alat bacaan (ijtihad sosial). Variabel-variabel inilah yang menjadi dasar untuk membangun kerangka epistemologis baru.

Kelima variabel ini tidak bersifat hierarkis melainkan membentuk jaringan epistemik yang lentur dan saling menguatkan antar satu dengan lainnya. Variabel *pertama* adalah *nash* (teks) sebagai sumber normatif utama dalam hukum Islam. Nash dalam hal ini mencakup al-Qur'an dan hadis yang selama ini menjadi rujukan utama dalam ijtihad.[26] Namun dalam FAS nash tidak dibaca secara literal-formal melainkan melalui pendekatan *ta'wil* sosial atau hermeneutika sosial (dalam bahasa Prof Yudian Wahyudi), yaitu penafsiran yang mempertimbangkan konteks sosial, semantik historis dan tujuan etis dari wahyu. Dalam sejarahnya, ulama telah menerapkan pendekatan ini, termasuk Imam Al Ghazali dan Imam Al-Syatibi yang menekankan pentingnya *ma'na* (makna) di balik lafaz atau *ma'na cum maghza* (dalam bahasa Prof Sahiron Syamsudin).[27] Dalam FAS, pembacaan nash diarahkan untuk menjawab pertanyaan sosial tentang bagaimana ayat ini berdampak pada distribusi keadilan? Apakah

---

[25] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.

[26] Dalam kitab usulnya, al-Zuḥaylī juga menegaskan bahwa sumber hukum Islam pertama dan paling utama adalah al-Qur'an dan hadis yang disebut sebagai *nushūṣ al-shar'iyyah* (teks-teks syar'i). Baca: Wahbah al-Zuḥaylī.

[27] Dalam al-Mustaṣfā, al-Ghazālī meletakkan dasar bagi pendekatan *maqāṣidī* dan *ta'līlī*, yaitu penekanan pada hikmah dan tujuan di balik teks hukum bukan sekadar lafaz formal. Baca: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*; Sedangkan al-Shāṭibī secara eksplisit mengembangkan metodologi *ta'līl al-aḥkām* dan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu pendekatan yang menekankan makna (*ma'nā*) substantif dari hukum bukan hanya bentuk tekstualnya. Baca: Al-Imam Abu Ishaq Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*.

hadis ini merefleksikan prinsip perlindungan terhadap yang rentan? Apa dampak sosial jika hukum ini diterapkan secara literal dalam konteks yang berbeda? Maka teks tidak dipahami sebagai entitas tertutup, tetapi sebagai titik masuk untuk membaca dunia dengan lensa ilahiyah dan kesadaran profetik.

Variabel *kedua* adalah *waqi'* (realitas sosial) yang dalam tradisi klasik seringkali ditempatkan secara marginal atau hanya sebagai pelengkap *fiqh al-waqi'*.[28] Dalam FAS, realitas sosial justru menjadi bahan utama dalam konstruksi hukum. Ia bukan sekadar data tetapi medan tafsir dan rekontekstualisasi (dalam bahasa Prof. Munawar Syadzali). Realitas yang dimaksud di sini bukan hanya kondisi sosial-ekonomi umat tetapi juga struktur politik, relasi gender, distribusi kuasa, konflik identitas dan pola budaya yang membentuk perilaku kolektif (dalam bahasa Prof. Noorhaidi Hasan). Oleh karena itu ijtihad dalam FAS harus dimulai dari pembacaan realitas secara sosiologis bukan sekadar identifikasi kasus. Realitas dipahami sebagai sesuatu yang hidup, kompleks dan saling berkaitan sehingga memerlukan pendekatan multidisipliner dari sosiologi, antropologi, ekonomi politik hingga psikologi sosial. Hal ini menandakan bahwa masalah umat tidak terletak pada kekosongan hukum, tetapi pada ketidakmampuan hukum untuk membaca akar masalah sosial.[29] Di sinilah realitas menjadi penting, di mana ia memaksa fikih untuk melihat lebih dalam, lebih luas dan lebih kritis.

---

[28] Taha Jabir al-'Alwani juga mengkritik bahwa *wāqi'* hanya dijadikan instrumen pelengkap bukan basis utama dalam merumuskan fatwa atau kebijakan hukum. Ia menyerukan agar realitas sosial dijadikan bagian inti dari epistemologi syariah. Baca: Taha Jabir al-'Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities and Governance* (Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT) , 2003).

[29] Pandangan tersebut diperkuat dalam pandangan Ebrahim Moosa yang menyatakan bahwa hukum Islam tidak cukup dipahami sebagai teks normatif tetapi harus dibaca dalam konteks kehidupan nyata yang kompleks. Ia menyerukan pendekatan interdisipliner dan reflektif terhadap hukum. Baca: Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

Variabel *ketiga* adalah *mukallaf* (subjek hukum). Dalam fikih klasik, *mukallaf* dipahami sebagai individu yang telah *baligh* dan berakal yang menjadi objek perintah dan larangan syariat.[30] Namun dalam FAS, *mukallaf* dibaca sebagai konstruksi sosial dan entitas sosial. Ia tidak hidup dalam ruang kosong melainkan dalam jaringan relasi sosial yang membentuk kesadarannya, pilihannya dan aksesnya terhadap hukum. Semisal, "Seorang guru atau dosen yang menjalankan Tri Darmanya di sebuah daerah terpencil yang menghadapi berbagai "kekerasan struktural" dari pemerintah maupun atasannya berupa minimnya reward dan perhatian lainnya, tentu mempunyai posisi sebagai *mukallaf* yang berbeda dengan para guru dan dosen di kota-kota besar yang mempunyai akses pada penguatan kebijakan maupun perlindungan hukum". Pada titik ini, pendekatan FAS terhadap *mukallaf* mengintegrasikan perspektif interseksional, di mana status subjek hukum harus dilihat dari relasi kekuasaan yang melingkupinya. Ini sekaligus membuka ruang bagi pendekatan fikih yang lebih etis dan empatik, tidak hanya normatif dan homogen.

Variabel keempat adalah *maqāshid* (tujuan normatif). Dalam ushul fikih klasik, *maqāshid al-syari'ah* dikenal sebagai upaya untuk menjaga lima hal mendasar, yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mal*).[31] Namun dalam FAS, *maqāshid* tidak hanya dijadikan tujuan akhir tetapi juga kriteria evaluasi sosial terhadap hukum. Sebuah hukum tidak cukup sah secara formal jika tidak memenuhi *maqāshid*-nya secara sosial.

Misalnya hukum tentang waris yang diambil secara literal (2 banding 1) tanpa memperhitungkan transformasi ekonomi

[30] Dalam pembahasan tentang *ahliyyah* (kelayakan hukum), al-Zuḥaylī menyebut bahwa *mukallaf* adalah orang yang memiliki kelayakan penuh (*ahliyyah al-ādā'*), yaitu seseorang yang telah *baligh*, berakal dan tidak mengalami gangguan yang menghalangi tanggung jawab hukum. Baca: Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.

[31] Al-Imam Abu Ishaq Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*.

dan peran perempuan bisa saja legal tetapi tidak maslahat secara sosial. Hukum tentang perkawinan yang dilakukan secara *sirri* atau di bawah umur tanpa mengacu pada peraturan negara tetap legal namun ia berlawanan dengan kemaslahatan sosial. Hukuman kepada koruptor yang diberikan hakim sesuai dengan aturan yang ada tanpa harus mengupayakan langkah lain seperti pemberlakuan biaya sosial seperti yang diinisiasi oleh KPK maupun perampasan aset tetap sah secara hukum, namun ia bertentangan dengan spirit sosial pemberantasan korupsi.

Berangkat dari beberapa tamsil tersebut, maka *maqāshid* menjadi alat untuk menguji apakah hukum yang dihasilkan benar-benar melindungi yang lemah, menciptakan keadilan distributif dan mendorong emansipasi sosial. Dan pada titik ini pula, *maqāshid* sebagai salah satu instrumen demistifikasi dalam fikih harus direkonstruksi secara sosial-politik bukan hanya legal-formal.

Variabel kelima adalah ijtihad reflektif-interdisipliner (alat bacaan). Ijtihad dalam FAS bukanlah semata proses *istinbat* (penarikan hukum) dari teks melainkan proses pembacaan kritis terhadap realitas sosial dengan menggunakan perspektif normatif Islam. Ijtihad dalam FAS bersifat reflektif karena ia tidak langsung menghasilkan hukum tetapi melakukan dialog antara teks, konteks dan nilai. Ia juga bersifat interdisipliner karena menggabungkan perangkat keilmuan dari berbagai bidang untuk memahami masalah secara utuh. Ijtihad dalam FAS lebih dekat pada pendekatan deliberatif, partisipatoris dan transformatif,[32] mirip dengan metode *usul al-ijtima'* yang digunakan oleh Lembaga Bahtsul Masail di NU atau Majelis Tarjih di Muhamma-

[32] Pandangan ini juga ditopang dalam pernyataan Kamaruzzaman Bustamam Ahmad yang menjelaskan bahwa ijtihad tidak cukup bila hanya bersandar pada nash dan akal. Harus ada pembacaan terhadap struktur sosial, relasi kuasa dan dinamika budaya umat. Baca: Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Fikih adalah Ilmu Sosial Islam. Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Antropologi Agama* (Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, 2024).

diyah namun dengan penekanan lebih kuat pada struktur sosial dan relasi kuasa.[33]

Jika kelima variabel ini dihubungkan secara sistemik, maka FAS bekerja sebagai sistem *istidlal* sosial.[34] Berbeda dari *istidlal* klasik yang dimulai dari teks,[35] FAS bekerja dari bawah ke atas (*bottom-up*). Ia dimulai dari realitas, dipetakan dengan perangkat ilmu sosial, diuji secara etis melalui *maqāshid* lalu dibaca ulang dalam cahaya *nash* dan akhirnya menghasilkan hukum atau kebijakan yang kontekstual dan transformatif. Proses ini tidak hanya mendorong hukum yang responsif tetapi juga mendorong umat untuk berpikir kritis, sadar struktur dan aktif dalam perubahan sosial.

Sebagai tawaran epistemologis dan metodologis, FAS menyediakan kerangka kerja yang dapat digunakan dalam pendidikan, fatwa, penelitian hingga advokasi kebijakan publik. Di lingkungan perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI), FAS bisa dijadikan pendekatan dalam pengajaran fikih yang integratif yang tidak hanya mempelajari hukum tetapi juga melatih sensitivitas sosial. Di lembaga fatwa, FAS bisa digunakan untuk memperkuat proses ijtihad kolektif yang partisipatif dan berbasis data. Dalam advokasi, FAS bisa menjadi dasar untuk memper-

---

[33] Metode ijtihad kolektif yang digunakan NU dan Muhammadiyah telah berkembang dari pendekatan tekstual menjadi lebih multidisipliner, terbuka terhadap ilmu sosial dan mempertimbangkan dimensi sosiologis, politik dan ekonomi. Baca: Mukhammad Nur Hadi, "Metode Ijtihad Kolektif Progresif di Indonesia sebagai Media Proyeksi Nalar Kemanusiaan," *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 4, no. 2 (2023): 141–69, https://doi.org/10.15642/mal.v4i2.247.

[34] *Istidlāl* sosial dapat diartikan sebagai proses penggalian hukum (*istinbāṭ*) dalam fikih yang melibatkan realitas sosial sebagai sumber pertimbangan hukum selain dalil-dalil utama (Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', Qiyas).

[35] Mohammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa *istidlāl* dalam usul fikih klasik berorientasi teks, artinya penarikan hukum dimulai dari nash dengan metode seperti *qiyās*, *ijmā'*, *istihsān*. Konteks sosial belum diberi peran besar secara epistemologis. Baca: Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991).

juangkan regulasi yang melindungi kelompok rentan karena ia berangkat dari realitas dan dibimbing oleh nilai *maqāshid*. Dengan demikian, FAS bukan hanya kerangka teoritis, tetapi juga alat operasional dalam membangun masyarakat yang adil, inklusif dan beradab.

Positioning Gagasan FAS

Dalam semangat ini, saya mengusulkan satu skema besar transformasi pemikiran fikih yang mencakup tiga tahap: Fikih Klasik → Fikih Sosial → Fikih Analitis. Skema ini tidak hanya bersifat taksonomis-kronologis tetapi juga menunjukkan kedalaman orientasi berpikir dialektis yang terus berkembang, mulai dari legalistik ke etis, dari partikular ke struktural dan dari responsif ke transformatif.

Tahap pertama adalah Fikih Klasik, yaitu fikih yang berkembang sejak masa *tabi'in* hingga era madzhab yang mengandalkan sistematika *istinbāṭ* yang rigid, hierarkis dan berbasis pada struktur teks. Fikih dalam fase ini berkembang dalam situasi sosial-politik yang khas: pasca wafatnya Nabi, ketika otoritas keagamaan mulai terlembagakan dan umat Islam menyebar ke berbagai wilayah dengan tantangan budaya dan hukum yang beragam.[36]

Untuk mengatasi kompleksitas itu, para ulama menyusun metode hukum seperti *qiyās*, *istihsān*, *ijmā'* dan seterusnya.[37] Dalam hal ini, keunggulan fikih klasik adalah pada kedisiplinan metodologis dan keluasan literatur. Namun kekurangannya adalah, terutama di tangan pengikut dan pembacanya, sering kali abai pada dimensi sosial yang aktual dan konkret. Bahkan dalam corak ini, fikih terkesan dikembangkan dengan pola agresif agar setiap orang mau mematuhi terhadap perintah agama yang di-

[36] Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

[37] Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

sampaikan dengan apa adanya. Dampaknya, fikih seringkali disikapi dan diposisikan sebagai sistem hukum yang memisahkan dirinya dari sejarah. Padahal sebagai ilmu yang berasal dari dinamika teks dan konteks, fikih seharusnya tidak kehilangan akar sosiologisnya.[38]

Tahap kedua adalah Fikih Sosial yang dalam sejarah Indonesia mengalami momentum penting pada akhir abad ke-20, terutama dalam 4 dasa warsa sebelum ini. Di tangan para ulama dan cendekiawan seperti KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfudz, fikih dibawa keluar dari ruang pengajian dan diturunkan ke tengah masyarakat. Fikih dibaca tidak hanya dari sisi formal tetapi juga dilihat dalam hubungannya dengan kemaslahatan publik. KH. Ali Yafie, misalnya, dalam berbagai karyanya menunjukkan bagaimana ijtihad fikih bisa menjadi alat untuk memperjuangkan hak-hak rakyat kecil, petani dan nelayan.[39] Selain itu fikih sosial yang dikembangkan KH. Ali Yafie menjadi diplomasi struktural terhadap pemerintah agar setiap kebijakan yang diambil harus mengacu pada asas kemaslahatan masyarakat. Sementara KH. Sahal Mahfudz menekankan bahwa fikih harus disusun dengan sensitivitas terhadap realitas sosial dan kultural umat sehingga ia bisa benar-benar menjawab problem umat bukan hanya mempertahankan struktur lama.[40] Di tangan beliau pula, Fikih sosial menjadi diplomasi kultural terhadap masyarakat agar perilakunya tidak bertentangan dengan asas kemanfaatan antar sesama.

Pendekatan ini disebut sebagai fikih sosial, yakni fikih yang menggunakan maslahah sebagai titik berangkat dan meng-

---

[38] Jasser Auda menyebut bahwa fikih klasik, meskipun kaya metodologi terlalu fokus pada struktur teks dan logika deduktif, namun mengabaikan kompleksitas dan dinamika realitas sosial modern. Baca: Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008).

[39] Ali Yafie, *Fikih Sosial: Membangun Perspektif Hukum Islam yang Responsif terhadap Masalah Sosial*.

[40] Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqih Sosial*.

integrasikan nilai-nilai keadilan sosial dalam konstruksi hukum. Namun pendekatan ini masih lebih menekankan pada pola reaktif terhadap masalah-masalah aktual dan belum sampai pada pembentukan paradigma analisis sosial yang sistematis dan berjangka panjang.

Tahap Ketiga Fikih sebagai Analisis Sosial hadir sebagai tahapan berikutnya dalam transformasi keilmuan fikih. Ia tidak sekadar menjawab masalah sosial, tetapi membongkar struktur sosial itu sendiri. Ia tidak hanya merespons kasus, tetapi membaca pola ketimpangan, logika kuasa dan struktur ideologis yang melingkupi hukum. FAS mengandaikan adanya fikih yang dibangun bukan hanya berdasarkan *nash* dan *maqāshid*, tetapi juga pada analisis sosiologis yang mendalam sehingga produk ijtihad tidak hanya sah secara *syar'i*, tetapi juga bermakna secara sosial. Dengan kata lain, FAS adalah tahap rekonstruksi epistemik, di mana fikih menjadi kerangka kerja kritis untuk membaca masyarakat bukan sekadar sistem legal-formal. Di tahap inilah, fikih tidak lagi diposisikan sebagai pelayan struktur yang ada, tetapi menjadi alat emansipasi dan rekayasa sosial.

Skema ini—dari fikih klasik ke fikih sosial, lalu ke fikih analitis—bisa digambarkan dalam sebuah genealogi konseptual yang menunjukkan bagaimana dinamika sejarah, konteks sosial dan kesadaran intelektual ikut membentuk cara umat Islam memahami dan mempraktikkan fikih. Genealogi ini tidak linier, tetapi dialektik. Ia menunjukkan bagaimana setiap tahap membawa serta warisan sebelumnya sekaligus melakukan kritik dan pergeseran. Dalam skema tersebut, FAS berdiri bukan sebagai pemutus tradisi, tetapi sebagai momentum kontinuitas-kritis, yakni meneruskan semangat hukum Islam dengan pendekatan yang lebih terbuka terhadap data dan kompleksitas sosial.

Di samping itu, konsep FAS bukan sekadar jargon akademik, tetapi ikhtiar untuk membangun jembatan antara warisan keilmuan Islam dan kebutuhan umat kontemporer. Ia adalah usaha untuk mengembangkan pendekatan baru yang menjadikan

fikih sebagai instrumen untuk membaca dan mengintervensi realitas sosial. Ia tidak menafikan tradisi klasik, tetapi justru memperkaya dan merelevansikannya. Dalam kerangka ini, FAS adalah titik awal penting: sebuah bentuk dekonstruksi yang membuka jalan menuju rekonstruksi. Sebuah cara untuk mentransformasikan fikih dari legal corpus menjadi moral project, dari ilmu untuk memutuskan menjadi ilmu untuk membebaskan.

Lebih dari itu, posisi FAS sebagai paradigma keilmuan juga terbuka untuk dikembangkan dalam konteks akademik global. Di tengah meningkatnya perhatian terhadap Islam dalam studi-studi pascakolonial, sosiologi agama dan kajian hukum kritis,[41] FAS bisa menjadi kontribusi konseptual dari Indonesia untuk dunia Islam. Dalam kegiatan konferensi internasional, isu tentang hukum Islam kerap dibatasi pada dua kutub, yaitu konservatif-normatif dan liberal-sekuler.[42] Padahal, ada jalan ketiga yaitu jalan sosial-kritis berbasis *maqāshid* dan kesadaran struktural. FAS bisa menjadi bahasa alternatif yang menjembatani gap ini dengan tetap berpijak pada tradisi Islam tetapi terbuka pada dialog dengan ilmu sosial modern. Di sinilah pentingnya menegaskan istilah "*Fiqh as Social Analysis*" dalam forum internasional dan "*al-Fiqh ka-Taḥlīl Ijtimā'ī*" dalam literatur Arab kontemporer. Formulasi ini tidak hanya memperluas cakupan diskursus, tetapi juga memperkuat posisi epistemik Indonesia dalam arus besar keilmuan Islam.

---

[41] Wael B. Hallaq menyatakan bahwa proyek hukum Islam modern tidak lepas dari warisan epistemik kolonial. Ia mengkritik bagaimana hukum Islam di "kodefikasi" seperti hukum Barat modern dan menyerukan pembacaan ulang yang berbasis kritik pascakolonial. Baca: Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), http://www.jstor.org/stable/10.7312/hall16256.

[42] Abdullahi Ahmed An-Na'im juga menyatakan bahwa wacana hukum Islam global kerap dikotomis: konservatif vs sekuler, padahal dibutuhkan pendekatan transformatif yang etis dan historis. Baca: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*.

Posisi FAS ke depan juga melibatkan strategi jangka panjang dalam bentuk penguatan kurikulum, publikasi dan kolaborasi lintas institusi. Kurikulum di PTKI perlu menempatkan FAS sebagai pendekatan dalam pembelajaran fikih dan ushul fikih, sementara jurnal-jurnal keislaman dapat membuka ruang untuk riset-riset sosial-fikih berbasis data dan pengalaman empirik. Kolaborasi dengan NGO, pesantren dan pusat studi lintas agama juga dapat menjadi wahana untuk menguji ketangguhan FAS dalam praktik nyata. Dengan demikian, FAS tidak hanya hidup dalam teks, tetapi juga dalam gerak sosial. Ia menjadi kerangka kerja dalam penyusunan fatwa, penyuluhan hukum Islam, mediasi konflik hingga reformasi kebijakan publik yang sensitif terhadap nilai-nilai keadilan sosial Islam.

Urgensi Ruang Percakapan FAS

Namun demikian, landasan berfikir metodologis yang ditawarkan dalam FAS tidak akan memiliki daya hidup apabila ia hanya berhenti pada tataran konseptual dan epistemologis. Oleh karena itu, FAS membutuhkan ruang percakapan secara sistemik melalui institusi-institusi utama umat Islam terutama Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) serta organisasi keagamaan besar seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah maupun organisasi lainnya yang melalui forum-forumnya telah lama meletakkan fondasi penting bagi berkembangnya fikih sosial-kritis.

Sebagai institusi yang didesain khusus untuk mengembangkan ilmu-ilmu keislaman, PTKI (baik negeri maupun swasta) memiliki posisi strategis dan tanggung jawab besar dalam mewujudkan integrasi antara fikih dan ilmu sosial.[43] Dalam seja-

[43] Sejalan dengan hal tersebut, Azyumardi Azra menyebut bahwa modernisasi PTKI harus diarahkan pada integrasi ilmu-ilmu keislaman dan ilmu modern agar tidak terjebak dalam dikotomi antara agama dan sains sosial. Ia juga menekankan perlunya pembaruan epistemologi dalam pendidikan Islam. Baca: Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*; Sedangkan Prof. Amin Abdullah sebagai tokoh utama yang mengusulkan pendekatan integratif-interkonektif di PTKI menekankan pentingnya

rahnya, PTKI telah melahirkan banyak pemikir yang berkontribusi dalam transformasi cara pandang keislaman di Indonesia. Pemikiran Fikih Indonesia ala Prof. Hashbi Ashiddiqi dan dikembangkan lebih masif oleh Prof Yudian Wahyudi, Prof. Agus Moh Najib, integrasi-interkoneksi ala Amin Abdullah dan dikembangkan oleh beberapa penggiatnya di UIN Sunan, hingga yang terkini Tafsir Maqashidi ala Prof. Abdul Mustaqim, teori Maudhu'i Nuzuli sebagai Dasar Pengembangan Fikih *Maqasidi* ala Prof Ali Sodiqin, semuanya lahir dan tumbuh dari medan PTKI. Gagasan-gagasan tersebut menunjukkan bahwa PTKI tidak hanya mengajarkan agama tetapi juga menciptakan tafsir baru atasnya.

Namun potensi ini belum sepenuhnya dikapitalisasi untuk membentuk model kurikulum dan riset yang benar-benar mampu mengarusutamakan FAS. Masih banyak pengajaran fikih di kampus-kampus Islam yang berorientasi pada hafalan madzhab tanpa membuka ruang kritik dan konteks.[44] Padahal dalam konteks masyarakat yang kompleks dan berubah cepat, kemampuan membaca realitas sosial, memahami struktur serta menavigasi peran teks dalam perubahan sosial adalah kompetensi yang mendesak. Oleh karena itu PTKI perlu memperkuat kurikulum fikih dengan pendekatan analisis sosial interdisipliner, memperluas kemitraan dengan komunitas masyarakat sipil dan mengembangkan riset-riset hukum Islam berbasis data empiris.

Di samping itu, ruang produksi pengetahuan dalam masyarakat juga telah lama hadir di luar perguruan tinggi formal.

---

merombak cara berpikir dikotomis dan membangun jembatan antara fikih (normatif) dan ilmu sosial (empirik). Baca: M Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.

[44] Pandangan tersebut diperkuat oleh penjelasan Masdar F. Mas'udi yang menyebutkan bahwa banyak pengajaran fikih yang tidak mempersiapkan mahasiswa untuk memahami realitas umat karena hanya mengulang-ulang mazhab dan tidak diajak mengkritisi realitas sosial, secara spesifiknya menyebutkan bahwa "Fikih diajarkan seperti rumus, padahal ia adalah hasil dialektika antara teks dan realitas". Baca: Masdar F. Mas'udi, *Fiqh Sosial: Pandangan Islam tentang Transformasi Sosial* (Bandung: Mizan, 1991).

Dua model penting yang perlu dikaji sebagai sumber inspirasi operasionalisasi FAS adalah Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM NU) dan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Keduanya adalah forum otoritatif di dalam ormas Islam di Indonesia yang berfungsi sebagai penghasil keputusan-keputusan keagamaan.

Di lingkungan NU, LBM memainkan peran penting dalam menghidupkan tradisi ijtihad kolektif yang berbasis pada musyawarah dan pembacaan realitas. Forum Bahtsul Masail tidak sekadar membahas fatwa tetapi juga mengundang berbagai sudut pandang termasuk dari ahli sosial, ekonomi dan hukum positif untuk mengkaji satu isu dari berbagai arah.[45] Proses ini mencerminkan karakter FAS, di mana hukum harus dihasilkan dari dialog antara teks dan realitas serta antara dalil dan data.

Di pihak lain, Majelis Tarjih Muhammadiyah juga telah lama menjadi teladan dalam mengembangkan metodologi *istinbāṭ* yang kontekstual dan rasional. Dengan kerangka manhaj tarjih yang menekankan pada *ta'lil* (rasionalisasi hukum), kemaslahatan dan *maqāshid*, Majelis Tarjih mampu mengakomodasi perubahan zaman tanpa kehilangan akar normatifnya.[46] Salah

[45] Buku ini menjadi rujukan komprehensif tentang sejarah, metode dan dinamika Bahtsul Masail NU. Ahmad Zahro menjelaskan bahwa sejak awal, Bahtsul Masail tidak hanya bersandar pada dalil-dalil fikih klasik, tapi juga melibatkan kajian sosial dan maslahah kontekstual. Baca: Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926–1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 1926–1999.

[46] Disebutkan bahwa nas-nas, baik berupa al-Qur'an maupun as-Sunnah, meskipun banyak yang bersifat universal, namun turun dalam konteks tertentu dan untuk menyapa situasi tertentu. Oleh karena itu apabila konteks penerapannya di zaman sekarang telah berubah, maka pemahaman terhadapnya perlu dilakukan kontekstualisasi dengan memanfaatkan temuan berbagai ilmu terkait. "..." yang semuanya dilakukan dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai ruang makna. Kemudian ragam kausasi digunakan untuk memecahkan masalah yang tidak terdapat nas langsung mengenainya. Prosesnya dilakukan dengan cara menggali kausa, baik efisien maupun finalis (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang dapat memberikan landasan bagi hukum kasus tersebut. Baca: Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta:

satu kekuatan Majelis Tarjih adalah keberaniannya untuk mengeluarkan pandangan-pandangan keagamaan progresif yang berpihak pada perempuan, lingkungan, hak asasi dan isu-isu kebangsaan dengan tetap menggunakan kerangka hukum Islam.[47] Ini adalah bukti bahwa fikih tidak harus konservatif dan bahwa hukum Islam bisa bersifat emansipatoris jika dibaca melalui pendekatan yang sosial-kritis.

Baik LBM NU maupun Majelis Tarjih Muhammadiyah menunjukkan bahwa produksi hukum Islam tidak bisa dilepaskan dari realitas sosial dan bahwa forum kolektif yang terbuka terhadap ilmu-ilmu lain mampu menghasilkan pandangan yang tidak hanya legal tetapi juga etis dan sosial. Dalam konteks inilah, FAS dapat dikembangkan sebagai semacam "meta-metodologi" yang menaungi pendekatan-pendekatan ini, menyatukan mereka dalam satu kerangka besar, di mana hukum Islam bukan sekadar alat kontrol sosial tetapi harus menjadi alat rekayasa sosial (*tool of social engineering*) yang mampu membentuk masyarakat yang adil, setara dan beradab.[48]

Maka, pengembangan FAS di PTKI dan ormas-ormas Islam tidak bisa dilepaskan dari proyek pendidikan umat secara luas. Diperlukan integrasi antara ilmu agama dan ilmu sosial secara praksis. Ini artinya, pengajaran fikih tidak bisa lagi steril dari diskursus keadilan hukum, kesetaraan gender, ketimpangan ekonomi, pluralisme, hak sipil, sensitivitas sains dan literasi

---

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2018).

[47] Sebagai bukti dan penguat, termaktub juga dalam buku Syamsul Anwar yang menyebutkan bahwa di masa lalu perempuan tidak dibolehkan menjadi pemimpin karena hadis Abu Bakrah yang melarangnya, maka di zaman sekarang terjadi perubahan ijtihad hukum di mana perempuan boleh menjadi pemimpin sebagaimana ditegaskan dalam Putusan Tarjih tentang *Adabul Mar'ah fil-Islam* yang merupakan putusan Tarjih tahun 1976. Baca: Syamsul Anwar.

[48] Ali Sodiqin, 'Teori Maudlui Nuzuli Sebagai Dasar Pengembangan Fikih Maqasidi' Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada UIN Sunan Kalijaga, Februari 2024, Dalam naskah ini, hukum Islam sebagai rekayasa sosial memperoleh penekanan yang sangat kuat.

digital. Demikian pula sebaliknya, ilmu sosial yang diajarkan kepada umat Muslim tidak boleh tercerabut dari nilai-nilai etik dan spiritual Islam. Integrasi ini bukan sekadar pencampuran kurikulum tetapi penciptaan cara berpikir baru yang menyatukan etika Islam dengan analisis sosial. Dalam konteks inilah, para dosen, peneliti dan pengambil kebijakan di lingkungan PTKI serta ormas Islam harus mengambil peran sebagai agen transformasi epistemik.

Di tengah meningkatnya kompleksitas persoalan umat dari ekstremisme ideologis, kapitalisme religius, krisis lingkungan, penyimpangan kekuasaan sampai disrupsi digital,[49] FAS menawarkan perspektif bahwa hukum Islam tidak boleh diam. Ia harus tampil sebagai kekuatan moral dan sosial yang hidup. Ia harus menjadi bagian dari gerakan perubahan. Dalam era ketika agama seringkali digunakan untuk memperkuat identitas eksklusif, membenarkan dominasi sosial,[50] bahkan juga sebagai alat legitimasi penguasa, FAS mengajak kita untuk memulihkan misi utama fikih yaitu menghadirkan keadilan, spirit pembebasan, membela yang rentan dan membangun masyarakat yang berperadaban.

Penutup

Fikih sejak awal kelahirannya bukan sekadar sistem legal untuk menata ibadah dan muamalah umat Islam. Ia adalah bentuk tanggapan ilahiyah terhadap realitas manusia yang

[49] Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002); Mawil Y Izzi Deen, "Islamic environmental ethics, law, and society," dalam *This Sacred Earth* (Routledge, 2003), 158–67; Olivier Roy, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[50] José Casanova menjelaskan bagaimana agama di era modern dapat mengalami "publikisasi" yang berujung pada proyek identitas eksklusif, terutama ketika agama dijadikan alat dalam politik identitas. Baca: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

kompleks, berubah dan sarat makna. Ia adalah pengejawantahan dari semangat profetik Islam, yaitu mewujudkan keadilan, melindungi yang lemah, memanusiakan manusia dan menyemaikan kedamaian[51]. Maka, ketika fikih direduksi menjadi instrumen legal-formal, kita sejatinya telah memisahkannya dari ruh kenabiannya. Dalam semangat ini, gagasan FAS hadir bukan semata proyek akademik, tetapi sebagai ikhtiar profetik untuk mengembalikan fikih ke fungsinya yang sejati yaitu sebagai panduan hidup yang membebaskan dan membangun peradaban.

Karena itu, saya mengajak kita semua untuk membangun gerakan keilmuan baru yang tidak berhenti pada menafsirkan teks, tetapi menjadikan teks sebagai jembatan menuju transformasi sosial. Gerakan ini harus lahir dari ruang-ruang belajar kita seperti ruang kuliah, ruang bahtsul masail, ruang laboratorium sosial hingga ruang media digital. FAS dapat dijadikan metode baca baru terhadap isu-isu kontemporer seperti kemiskinan struktural, krisis iklim, relasi kuasa dalam rumah tangga, ketimpangan gender, kekerasan atas nama agama dan dehumanisasi akibat kecanduan teknologi. Dalam semua itu, fikih tidak hanya bertugas memberikan hukum, tetapi menyuarakan nurani profetik. Ia harus mampu mengatakan bahwa "tidak adil" itu tidak sah. Bahwa "tidak bermartabat" itu bukan *maqāshid* dan bahwa diam terhadap penindasan adalah bentuk pengkhianatan terhadap nilai dasar fikih itu sendiri.

Dalam kerangka gerakan ini, FAS bukan sekadar pendekatan akademik yang ditulis di jurnal, tetapi semangat keilmuan yang hidup dalam laku. Ia harus ditanam dalam proses pendidikan di PTKI, diperbincangkan di forum fatwa, dijadikan acuan dalam penelitian hukum Islam dan dijalankan dalam aktivitas pengabdian masyarakat. FAS harus menjadi jembatan yang me-

[51] Mas'udi menyebut bahwa fikih sejati adalah jawaban profetik terhadap realitas bukan sekadar sistem hukum. Ia berfungsi untuk menjamin hak-hak manusia, menyuarakan keadilan dan menggerakkan perubahan sosial. Baca: Masdar F. Mas'udi, *Fiqh Sosial: Pandangan Islam tentang Transformasi Sosial*.

nyatukan ilmu agama dan ilmu sosial, tafsir dan advokasi, normativitas dan praksis. Sehingga setiap lulusan PTKI tidak hanya mampu menjawab "apa hukumnya?", tetapi juga bertanya: "untuk siapa hukum ini?", "apa dampak sosialnya?", "apakah ini berkeadilan?". Dalam tataran itu, kita sedang membentuk generasi ahli fikih yang tidak hanya *faqih* dalam dalil, tetapi juga rasional dalam konteks, empatik dalam struktur dan profetik dalam sikap.

Akhir kata, saya bermohon kepada Allah agar langkah kecil ini melalui gagasan Fikih sebagai Analisis Sosial dapat menjadi bagian dari jihad intelektual kolektif kita semua. Sebuah ikhtiar untuk menjadikan fikih tidak sekadar hukum, tetapi juga nurani, tidak hanya menata sah dan batal, tetapi juga memperjuangkan martabat manusia. Saya tidak berharap gagasan ini sempurna. Saya serahkan gagasan ini kepada ruang keilmuan kita bersama, semoga ia tumbuh, dikritik, disempurnakan dan dijalankan. Semoga ilmu yang kita bangun bersama membawa manfaat yang melampaui ruang akademik dan menjelma menjadi cahaya peradaban. *Amin, ya Rabbal 'Alamin.*

REFERENSI

‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

Abdullahi Ahmed An-Na’im. *Toward an Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press, 1990. https://doi.org/10.2307/j.ctvj7wn6k.

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī. *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

———. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1998.

Ahmad Zahro. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926–1999*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Alatas, Syed Farid. “Reflections on the idea of Islamic social science.” *Comparative Civilizations Review* 17, no. 17 (1987): 60–86. https://doi.org/10.2139/ssrn.2650608.

“Ali Sodiqin, ‘Teori Maudlui Nuzuli Sebagai Dasar Pengembangan Fikih Maqasidi’ Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada UIN Sunan Kalijaga, Februari 2024,” t.t. Diakses 5 April 2025.

Ali Yafie. *Fikih Sosial: Membangun Perspektif Hukum Islam yang Responsif terhadap Masalah Sosial*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994.

Al-Imam Abu Ishaq Asy-Syatibi. *al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari’ah*. II. Beirut: Dar al-kutub al-Islamiyyah, 2003.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.

Berita Anak Surabaya. “Indonesia Tempati Posisi Pertama Judi Online Terbanyak di Dunia, Ini Sebabnya.” kumparan.com, Mei 2024. https://kumparan.com/beritaanaksurabaya/indonesia-tempati-posisi-pertama-judi-online-terbanyak-di-dunia-ini-sebabnya-22f64ON9J9q.

Data, GoodStats. “10 Negara dengan Indeks Kinerja Lingkungan Terbaik 2024.” GoodStats Data. Diakses 9 April 2025.

https://data.goodstats.id/statistic/10-negara-dengan-indeks-kinerja-lingkungan-terbaik-2024-K7me3.

Deen, Mawil Y Izzi. "Islamic environmental ethics, law, and society." Dalam *This Sacred Earth*, 158–67. Routledge, 2003.

Ebrahim Moosa. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

Fathorrahman, Anis Masduqi, dan Arif Sugitanata. "The Scholarly Transformation of Nahdlatul Ulama: Fiqh of Civilization as a Step Towards Embracing the Future." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 24, no. 1 (2024): 1–14. https://doi.org/10.21154/altahrir.v24i1.8536.

Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Gilles Kepel. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

"Global Muslim Population." Diakses 10 Maret 2025. //timesprayer.com/en/muslim-population/.

GoodStats. "Indeks Perdamaian dan Keamanan Wanita Global: Bagaimana Posisi Indonesia?" GoodStats. Diakses 9 April 2025. https://goodstats.id/article/indeks-perdamaian-dan-keamanan-wanita-global-dimana-posisi-indonesia-4hTbL.

Hadi, Mukhammad Nur. "Metode Ijtihad Kolektif Progresif di Indonesia sebagai Media Proyeksi Nalar Kemanusiaan." *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 4, no. 2 (2023): 141–69. https://doi.org/10.15642/mal.v4i2.247.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013. http://www.jstor.org/stable/10.7312/hall16256.

Hassan Hanafi. *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth*. Kairo: al-Tanwīr, 1980.

Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon: International Institute of Is-

lamic Thought (IIIT), 2008.

José Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Kamaruzzaman Bustamam Ahmad. *Fikih adalah Ilmu Sosial Islam. Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Antropologi Agama*. Banda Aceh: Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, 2024.

Khaled Abou El-Fadl. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. United Kingdom: Oneworld Publications, 2001.

Kuntowijoyo, Kuntowijoyo. "Agama dan Kohesi Sosial." *Humaniora*, no. 9 (19 Juni 2013): 87–95. https://doi.org/10.22146/jh.2048.

M Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Masdar F. Mas'udi. *Fiqh Sosial: Pandangan Islam tentang Transformasi Sosial*. Bandung: Mizan, 1991.

Mohammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Muhamad Wafa Ridwanulloh. "Indonesia dan Paradoks Negara Paling Religius." Kompas.id, 22 Februari 2025. https://www.kompas.id/artikel/indonesia-dan-paradoks-negara-paling-religius.

Muhammad ʻĀbid al-Jābirī. *Takwīn al-ʻAql al-ʻArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʻArabiyyah, 1986.

Olivier Roy. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Sahal Mahfudz. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.

Saʻīd al-Asymawi. *al-Islām al-Siyāsī*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1987.

Salazar, Christine Tamir, Aidan Connaughton and Ariana Monique. "The Global God Divide." *Pew Research Center* (blog), 20 Juli 2020. https://www.pewresearch.org/religion/2020/07/20/the-global-god-divide/.

Syamsul Anwar. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2018.

Taha Jabir al-'Alwani. *Towards a Fiqh for Minorities and Governance*. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2003.

Tariq Ramadan. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Transparency International. "Corruption Perceptions Index 2024," 2024. https://www.transparency.org/en/cpi/2024.

Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Wahbah al-Zuḥaylī. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. 2. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Wilson, Despina. "World's Most (And Least) Religious Countries, 2024." CEOWORLD magazine, 7 April 2024. https://ceoworld.biz/2024/04/08/worlds-most-and-least-religious-countries-2024/.

PERSEMBAHAN DAN TERIMAKASIH

Perjalanan karir akademik yang saya jalani hingga sampai pada salah satu fase ini, tak lepas dari doa, dorongan, dukungan, bantuan, dan peran serta berbagai pihak.

1. kepada teman-teman kecil dan guru-guru saya di TK An Nur Prenduan, teman-teman dan Guru di SDN Prenduan I, Madrasah al Ulum ad Diniyah (MUD) Pondok Pesantren "Tegal" Al Amien Prenduan,
2. teman-teman dan Guru-Guru saya di Tarbiyatul Muallimin Al Islamiyah (TMI) Al Amien Prenduan. Terutama Para Kyai saya (alm. KH. Tidjani Djauhari, KH, Idris Djauhari, KH. Mahtum Djauhari) dan para kyai dan masyayikh lainnya di Al Amien. Pondok ini merupakan cikal-bakal kreatifitas menulis dan belajar agama saya. Kini dilanjutkan oleh Putra-Putranya (KH. Ahmad Fauzi Tidjani, KH. Ghazi Mubarok bin Idris) dan yang lain.
3. Guru-guru saya jenjang strata 1 dimana saya belajar di Fak. Syariah (IAIN Suka) tahun 1996-2000 terutama KH.Malik Madani yang sangat terkesan di sepanjang belajar, dan guru-ru saya yg lain. Guru-guru di Jenjang strata 2 di Sosiologi Fisip UGM, dan Guru-guru di strata 3 di UIN Sunan Kalijaga. mereka semua adalah pewaris peradaban ilmu yang mengajari dan mendidik para muridnya dengan ketekunan.
4. Kepada kolega di lembaga Indef Jakarta, terutama Bapak Drajad Wibowo yang menjadi perantara bagi saya bisa bekerja paruh waktu sebagai Surveyor di lembaga tersebut pada awal hingga medio tahun 2004.
5. Kepada kolega di lembaga Indes Yogyakarta, terutama pak Sayun dan pak Zainul yang memberi saya kesempatan terlibat sebagai perancang konsep pelatihan untuk berbagai lembaga pemerintah dan swasta pada tahun 2005-2011.

6. Kepada kolega saya dan pimpinan di fakultas Syariah dan Hukum tempat saya mengabdi sejak tahun 2005 hingga sekarang. Fakultas sains dan teknologi yang pernah memberi ruang kepada bagaimana cara mendampingi mahasiswa/i selaku wakil dekan.
7. Kepada Pak Rektor beserja jajarannya yang telah membantu perjalanan karir akademik saya hingga berada pada fase puncaknya sebagai Guru Besar.
8. Tetangga saya di lingkungan Perumahan dalem teratai asri, sebuah perumahan bercita rasa kampung karena di dalamnya terbangun sistem baur sosial yang nyaris tak berjarak dengan tetangga kampung. Di dalam perumahan ini, ada dua komunitas penting yang menjadi pengisi ruang rohani dan jasmani saya. Yaitu jamaah ST 18 tempat dimana saya mengabdikan diri sebagai Guru ngaji dan jamaah ST 21 tempat di mana saya merenggangkan segala kepenatan.
9. Para Masyayikh dan Penggerak (Muharrik) roda organisasi Nahdlatul Ulama di wilayah Yogyakarta. Mbah Rois Syuriyah, Romo KH. Mas'ud Masduqi, beserta jajaran Syuriyah lainnya. Katib Syuriyah KH. Muhtar Salim , beserta jajaran kekatiban, ketua Tanfidziyah KH. Dr. Zuhdi Muhdlar dan jajaran Tanfidziyah lainnya, para pengus NU di tingkat Cabang, Majelis Wakil Cabang, Ranting, dan Anak Ranting. Kepada mereka dan bersama mereka saya belajar mengabdi dan menjalankan cita rasa keberislaman yang wasathiyah *'ala ahlis sunnah wal jamaah an nahdliyah*.
10. Kepada beberapa kolega yang telah meluangkan waktu membaca naskah ini dan bersedia memberikan catatan dan masukan yang sangat berarti. Ada mas hijrian, gus Anis Masduqi, Fuad Mustafid, mbak Ambar. Terlebih dan terkhusus mas Arif Sugitanata yang memberikan sentuhan dan penambahan sana sini dalam penyempurnaan naskah ini sehingga naskah ini benar-benar menjadi sajian akademik yang layak dibaca.

11. Kepada Mbah (KH. Zaini Abdiullah dan Ny. Hj. Afifah bin Sobri) semoga dosa2nya diampuni dan amal kabajikannya diterima. Para majhedi' di Bani Zaini (pamanda KH. Afifi, pamanda KH. Abdullah, KH, Hafas Zaini, Bi' Rofiah, bi' sayyidah, bi' mufidah, bi' fauziah, dan bi' himmatul aliyah) beserta keturunan mereka yang memberi motivas kepada penulis agar belajar dengan tekun. Kerjasama antar para majhedi' dan pihak lain, alhamdlh Pondok Pesantren Zainul Ibadah li tahfidzil qur'an untuk putra dan putri bisa berdiri dan semoga semakin sukses perjalanannya.
12. Kepada mbah Muki dan mbah Sariatun semoga dosa-dosanya diampuni dan amal kabajikannya diterima. Para majhedi' obe' Mursyidi, obe' H. Jailani, obe' Hj. Mina, obe' Hj. Zainal, ma' jih Nurhayati beserta keturunannya.
13. Kepada Istri saya Agustinigsih yang sudah rela menjadi mitra saya dalam menjalani biduk keluarga selama 21 tahun dan masa akan datang. Terimakasih atas permaklumanmu setiap ada kesalahan yang saya lakukan. Terimakasih atas supportmu agar bisa meniti karir akademik. Kita berkomitmen untuk saling belajar dan saling mengisi berbagai kekurangan.
14. Kepada kedua anak saya (kunto Dzaki Al Afkari dan Kuni Hanina Taqiya) yang sudah beranjak dewasa ayah mengucapkan terimakasih atas peran serta kalian. Kalian menjadi teman diskusi yang sangat luar biasa. Semoga kalian menjadi generasi yang *shaleh wa muslih*, cerdas dan mencerdaskan, bermanfaat bagi diri sendiri, keluarga, dan pihak lain, dan menjadi generasi *radliyatan mardliyah*
15. Kepada Mertua saya, alm. Bapak Soegiri bin Abu Salam Wiryo Soemarto dan almh. Ibu. Hj. Paryati bin Nuryaredja yang telah mengikhlaskan putrinya menjadi pendamping dan mitra saya. Semoga amal perbuatannya diterima di sisi Allah dan segala salah dan khilafnya diampuni Allah SWT. Dua adik ipar saya (Joko Hartanto dan Agung) beserta istri dan anak-anaknya yang rela meneruskan perjuangan kedua mertua di Wonosobo

16. Kepada adik saya Fathorrazi yang mengajarkan saya bagaimana berdamai dengan kondisi yang mungkin tidak kita inginkan.
17. Kepada kakak saya Fathurrahiem. Dia tipe orang yang tangguh dan istiqomah. Sosok Profesional shalih yang bisa digambarkan *kapitalis cum religius* dalam satu tarikan nafas. Siang hari dia bercengkarama dengan dagangan *emmas*, dan berbagai jenis usaha seperti Rumah Makan dan properti lainnya, malam hari dia menjadi guru ngaji bagi anak-anak masyarakat di Masjid Zainul Ibad. Dia membersamai tadarrusan al qur'an setiap pagi bersama warga Tapsiun utara Prenduan. Dia rela mendarmakan dirinya di tengah-tengah masyarakat dengan melanjutkan *lalampanah* alm. mbah KH. Zaini Abdullah dan alm. Eppa' KH. Ghufron
18. Kepada Emma' (yang alhamdulillah) bisa hadir dan menyaksikan langsung anaknya berdiri di sini. Beliau tipe ibu rumah tangga dan Guru Ngaji yang penyabar. *mon ngala setanah kala*. itulah kalimat yang selalu diucapkan kepada kami. Di tengah kondisi beliau yang beberapa kali kurang sehat, beliau selalu menyempatkan menjadi kuliner tangguh dan memastikan sajian makanannya bisa nyaman di semua selera anak2 dan saudaranya. *ajunan zimadeh kauleh sataretanan. malar mogeh, ajunan sehat ben berkah omor epon*.
19. Untuk almarhum Eppa' (KH. Ghufron) yang tak lelah mengayuh Sepeda Ontel untuk menafkahi istri dan ketiga anaknya. Beliau yang mengajarkan optimisme dan keistiqomahan dalam hidup saya. Pernah suatu waktu, eppa' ditanya oleh seseorang. Buat apa saya kuliah? dengan tulus dan tegas eppa' menjawab: *horrahman epa kuliyah benni keng ma' le olle lakoh. tapeh, ma'le nambhe ilmu ben ma'le ta' buduh akadiyeh kauleh.* pernyataan eppa' ini menjadi sebuah pemicu agar saya kuat melanjutkan kuliah, meskipun dalam satu momen saya pernah putus asa untuk melanjutkan kuliah di awal2 tahun 1996 karena himpitan ekonomi.

20. Akhirnya, *Inilah yang bisa saya persembahkan pada kalian*. Curahan terimakasih senantiasa meluap dari lubuk hati untuk kedua orang tua saya, kedua mertua saya, kedua saudara saya, istri dan kedua anak saya yang mendukung dan mendoakan setiap perjalanan hidup saya. "***My Indebtenes to all of you goes beyond all of them***"

RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri

Nama	:	**Fathorrahman**
NIP	:	19760820 200501 1 005
Tempat, Tgl Lahir	:	Sumenep, 20 Agutus 1976
Pangkat/ Gol	:	Pembina Utama Muda /IVc
Jabatan Fungsional	:	Guru Besar
Orang Tua	:	KH. Ghufron bin Muki
		Ny. Hj. Zulfah binti KH. Ahmad Zaini
Istri	:	Agustiningsih, S.Kep, Ns, M.Kep
Anak	:	Kunto Dzaki Al Afkari
		Kuni Hanina Taqiya

Riwayat Pendidikan

1. TK An Nur Prenduan (1983)
2. SDN Prenduan I (1989)
3. Madrasah Diniyah Pon.Pest Tegal Al Amien Prenduan (1989)
4. Tarbiyatul Muallimin Al Islamiyah Al amien Prenduan (1995)
5. S1 Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000)
6. S2 Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UGM Yogyakarta (2003)
7. S3 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta(2015)

Riwayat Jabatan

- Sekretaris Jurusan Perbandingan Mazhab & Hukum Fak.Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (2008-2010)
- Sekretaris Jurusan Perbandingan Mazhab & Hukum Fak.Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (2015-2016)
- Sekretaris Prodi Magister Ilmu Syariah Fak.Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (2016-2020)

- Waki Dekan Bidang Kemahasiswaan&Kerjasama Fak.Saintek UIN Sunan Kalijaga (2020-2024)

Karya Ilmiah

1. Dynamics of Thought in the Fiqh of Civilization Halaqah at Pesantren Affiliated with Nahdlatul Ulama (NU) in Yogyakarta, (Jurnal Ijtihad, Vol 24, No. 1, tahun 2024)
2. The Scholarly Transformation of Nahdlatul Ulama: Fiqh of Civilization as a Step Towards Embracing the Future (Jurnal Al Tahrir, Vol. 24 No. 1. Tahun 2024
3. The Role of Religious Fatwas in Indonesia: An Analysis of Self-Goverment and Biopolitics During The Pandemic (Jurnal Petita, Vol. 9. No. 1. Tahun 2024)
4. The Role of PWNU Yogyakarta in Constructing Aswaja an Nahdiyah in Social Activist During the Covid-19 (Jurnal Islam Transformatif, Vol. 7. No. 1 tahun 2023)
5. Spirit kebersihan masyarakat Penglipuran Bali: Konvergensi nilai keberagamaan dan kearifan lokal". (Jurnal Sosial Humaniora, vol. 9. No. (2), Agustus 2023,)
6. The Dynamics of Tuan Guru's Leadership in Lombok in Responding to Health Protocols in Places of Worship (Jurnal Dialogia, Vol. 20. No. 20, tahun 2022)
7. Expression of Diversity in Tahlilan: An Interfaith Study of The Death Rites in Muntilan Magelang anf Babadan Sleman Yogyakarta (Jurnal Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat Islam Vol. 20 No. 1, Juni 2022
8. The Dynamic of Worship and Response of Nahdlatul Ulama Members in Bantul, Yogyakarta to ward the Indonesian Council of Ulama's Fatwa on The Worship during the covid 19 Pandemic (Jurnal Al Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Vol. 17 No. 1 (2022)
9. Pancasila dan Jihad Akademik: Peran Perguruan Tinggi di Yogyakarta dalam Penguatan Pancasila (Jurnal Empirisma, Vol. 30, No. 1 Januari 2021

10. Praktik Fikih Keseharian Minoritas Muslim di Bali (Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, Vol 16, No .. 2, 2020
11. Budaya Perilaku Bersih di Desa Penglipuran Bali (Jurnal Sosiologi Reflektif, Vol 15, No 1, 2020)
12. Potret Sosial Keberagamaan yang Harmonis di Puja Mandala, Nusa Dua Bali (*Jurnal Al-Izzah* Vol.14.No.1, Mei 2019)
13. Inklusifisme di Tengah Masyarakat Multikultur: Kasus Tiga Kota di Bali (Jurnal Penamas, Balitbang Kemenag Jakarta, Vol 32, nomor 1, Januari-Juni 2019)
14. Pandangan Fikih Sosial K.H. Ali Yafie dan Kontribusinya Terhadap Kajian Pembangunan di Indonesia. (Jurnal "Asy-Syir'ah", Fak. Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 50, No. 2, Desember 2016)
15. *Interpretative Understanding* Terhadap Makna Simbol *Al-Fatihah* dalam *Amaliah Tasharraful* Fatihah pada Masyarakat Bantul Yogyakarta (Jurnal "Dialog'", Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Jakarta, Vol. 38, No. 1, Juni 2015)
16. Fikih Pluralisme dalam Perspektif NU (Jurnal Asy Syir'ah, Vol. 49, No.1, Juni 2015.)
17. dll

Tulisan di Kompas

1. Interaksionisme simbolik ibadah haji
2. Demokrasi Sebagai Fikih Maqashid
3. Demokrasi Kosmopolitan
4. Takwa Sosial
5. Dalil Cepat Saji
6. Spirit Keberagamaan Intersubjektif
7. Hijrah Setyagraha
8. Spirit Kepahlawanan dan Etika Santri
9. Patologi Sosial Keberagamaan
10. Puasa dan Kesadaran Resiprokal
11. Berhaji di Era Selfie

12. Kembali ke Pancasila
13. Lobang Hitam Populisme
14. Menumbuhkan Literasi Agama
15. Merawat Marwah Kebhinekaan
16. Negara Perjanjian
17. Radikalisme dan Politik Identitas
18. Etika Kepemudaan dan Spirit Kemajemukan
19. Juru Bicara Pancasila
20. Mengarusutamakan Islam Wasathiyah
21. Menyikapi Ide-Ide Populisme
22. Takwa di Era Digital
23. Antropologi Puasa Ramadlan
24. Di Atas Politik Ada Kemanusiaan
25. Hari Santri dan Spirit Keindonesiaan
26. Virus Korona dan Kegagapan Teknologi
27. Kehalalan vaksinasi di bulan ramadlan
28. Pembatan Haji di masa Pandemi
29. Munas NU dan Tantangan Peradaban Dunia
30. Arah Baru Sertifikasi Halal`
31. Urgensi Saintifikasi Halal
32. Menyelamatkan Lingkungan dari Perilaku Mubazir
33. Fenomena Publikasi Cepat Saji
34. *dan puluhan tulisan lainnya*

Karya Opini lainnya dimuat pula di beberapa Media Massa seperti: Jawa Pos, Media Indonesia, Republika, Koran Tempo, Suara Pembaharuan, Koran Jakarta, Bisnis Indonesia, Kontan, Solo Pos, Kedaultan Rakyat, Geotimes.com, Beritagar.com, dll.

KONFERENSI INTERNASIONAL

1. International conference on "Persidangan Serantau Isu-isu Syariah Malaysia dan Indonesia (Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013/**Peserta dan Pembahas**)
2. International Conference on "Heresy, Blasphemy and Apostasy from al Legal of View" (Faculty of Shariah and Law UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta and Faculty of Humanities/Departement of Arabic and Islamic Studies George-August Universitat Goettingen di Goettingen Jerman, 2014/**Peserta dan Speaker** untuk *Under Graduate Session*)
3. In the 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) "Responding the Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies" (STAIN Samarinda Bekerjasama dengan Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI, 2014, hotel Aston-Banjarmasin/**Presenter** dalam *Paralel Session*)
4. In the 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) "Harmony in Diversity: Promoting Moderation and Preventing Conflicts in Socio-Religious Life" (IAIN Manado Bekerjasama dengan Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI, Hotel Peninsula-Manado, 2015/**Presenter** dalam *Poster Session*)
5. In the 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) "The Contribution of Indonesian Islam To The World Civilization" IAIN Raden Intan Lampung Bekerjasama dengan Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI, November 2016, **Presenter** dalam *Paralel Session*)
6. International Seminar on Seminar Serantau Isu-Isu Syariah Thailand-Indonesia di Universitas Pattani, Thailand, 31 Januari 2017, **Presenter**
7. Annual International Conference Call for Paper on Islamic Law "Human Rights and Islamic Law Reform in Muslim Countries", UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 27 November 2017, **Moderator**

8. Seminar on Islamic Law Practice in malaysia and Indonesia, Universitas Malaya, Malaysia, 21 Maret 2019, **presenter**
9. Join conference on Revisiting Tolerant Islam in South East Asia", National University of Singapura, Singapura, 14 November 2019, **Presenter**

SEMINAR NASIONAL

1. Seminar "Kebangsaan Pancasila, Islam dan Komunisme: Melacak Kontestasi Mazhab ideology Hukum Indonesia dan RUU KUHP" (Dewan Koordinasi Nasional (DKN) Forum Silaturahmi Santri (Forsis) Jakarta – Komisi Pendidikan Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2013 / **Pembicara**)
2. Seminar Nasional "Mempertegas Kembali Independensi Lembaga Hukum, Dalam Menegakkan Keadilan" (Forum Mahasiswa Syariah se-Indonesia (FORMASI), di wisma LPP-Yogyakarta 2013 / **Pembicara**)
3. Focus Group Discussion tentang Radikalisme yang diselenggarakan Ditbinmas Polda DIY, Polda-Yogyakarta, 28 Oktober 2015 / **Pembicara**)
4. Focus Group Discussion tentang Posisi Indonesia terhadap Isu-Isu Terkini Terkait Hak Kelompok Rentan yang diselenggarakan Direktorat HAM dan Kemanusiaan kementerian Luar Negeri, Hotel Akmani-Jakarta Pusat, 4 Desember 2015 / **Pembicara**)
5. Seminar"Fikih Ramah Difabel" yang diselenggarakan Pusat Layanan Difabel bekerjasama dengan Direktorat HAM dan Kemanusiaan kementerian Luar Negeri, Hotel Grand Quality-Yogyakarta, 2 Desember 2015 / **Pembicara**)
6. Diskusi "peran perguruan tinggi dalam menumbuhkan semangat kebangsaan dan keindonesiaan" yang diselenggarakan oleh Wantimpres, jakarta, (kantor wantimpres, 29 November 2016/ **Pembicara**)

7. Review Dokumen Rancangan "Peta Jalan Pembinaan Ideologi Pancasila" yang diselenggarakan oleh Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) (11-13 Desember 2022/ **Narasumber**)
8. dll

ORGANISASI

1. Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Yogyakarta (A'wan Syuriyah, 2011-2016)
2. Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Yogyakarta (Wakil Katib Syuriyah 2016-2021)
3. Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Yogyakarta (Wakil Katib Syuriyah 2022-2027)
4. Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama Wilayah Yogyakarta (Bidang Advokasi 2013-2018)
5. Pengurus Pusat Himpunan Indonesia untuk Pengembangan Ilmu-lmu Sosial di Indonesia (HIPIIS) (Komisi Kajian Filsafat dan Agama, 2024-2028)
6. dll

QIRĀ'AH MU'ĀṢIRAH FĪ AL AḤKĀM:
Mempertemukan Ushul Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Filsafat Hukum Islam
Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Selasa, 06 Mei 2025

Oleh
Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta
2025

Motto

اِقْرَأْ كِتٰبَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا

Artinya:

“Bacalah kitabmu. Cukuplah dirimu pada hari ini sebagai penghitung atas (amal) dirimu“ Q.S. al Isrā’ (17): 14

QIRĀ'AH MU'ĀṢIRAH FĪ AL AḤKĀM: Mempertemukan Uṣul Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Bismillāh al-Raḥmān al-Rahīm

Assalāmu'alaikum waraḥmatullah wabarakātuh

Sidang Senat terbuka yang kami hormati:

- Ketua, Sekretaris dan anggota Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Rektor beserta para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Para Dekan beserta Wakilnya, Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana.
- Para Kaprodi dan Sekprodi serta dosen dan tendik di lingkungan UIN Sunan Kalijaga wabilkhusus di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
- Para tamu undangan, kolega dari berbagai perguruan tinggi serta keluarga dan sahabat-sahabat saya yang hadir dalam forum yang mulia ini.
- Puji syukur mari kita panjatkan kehadirat Allah SWT, *alhamdulillāhi rabbil 'Alamīn.*
- Ṣalawat serta salam tidak lupa kita haturkan kepada Nabi Muhammad SAW, *Allāhumma ṣallī 'alā sayyidina Muḥammad wa 'alā āli sayyidina Muḥammad.*

Sidang Senat terbuka yang kami hormati,

Izinkan saya menyampaikan pidato pengukuhan Guru Besar Bidang Filsafat Hukum Islam yang saya beri judul ***Qirā'ah Mu'āṣirah fī al Aḥkām: Mempertemukan Uṣul Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer.***

Sidang senat terbuka yang terhormat,

Qirā'ah Mu'āṣirah terinspirasi dari judul kitab yang sangat mengispiratif karya monumental Muhammad Shahrūr *"al-Kitāb wal Qur`ān: Qirā'ah Mu`āṣirah"* (1990). Istilah tersebut sangat relevan dengan apa yang ingin saya sampaikan dalam kajian ini, yakni ingin menguraikan cara membaca yang baru (*qirā'ah mu'āṣirah*) dalam hukum Islam, sebagai hasil kajian saya dalam mempertemukan tradisi *uṣul fiqh* dengan filsafat hukum dalam diskursus hukum kontemporer.

Sebelum lebih jauh menemukan apa yang saya sebut sebagai "cara baca baru", terlebih dahulu saya ingin menyampaikan sebuah kasus yang sangat menarik untuk dijadikan tempat belajar, yakni Fatwa MUI Pusat**,** No 14 tahun 2021, tentang Vaksin AstraZaneca, yang telah menetapkan hukum *Ḥaram-Mubah*.

Keputusan fatwa tersebut dilakukan setelah melakukan analisa mendalam terhadap hasil laporan tim auditor LPPOM MUI yang disampaikan kepada Komisi Fatwa MUI. LPPOM menjelaskan tentang proses penyiapan bibit vaksin rekombinan *[Research Virus Seed)* hingga siap digunakan untuk produksi (tahap *master seed* dan *working seed).* Organisme rekombinan disiapkan dengan menyelipkan *replication-deficient chimpanzee adenovirus* (ChAdoxl) kepada *Chromosome* bakteri *E.coli.* Pada tahap ini terdapat penggunaan tripsin dari **babi** sebagai salah satu komponen pada media yang digunakan untuk menumbuhkan *E.coli* dengan tujuan meregenerasi transfeksi plasmid p5713 p-DEST ChAdoxl nCov-19.

Secara detil saya telah mengkaji masalah ini dalam artikel saya berjudul "*Phronesis Dimension (Al-Shu'ūr Al-Faḍīllah) As*

A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products" (2023)

Epistemologi Filsafat Hukum Islam

Sebelum lebih jauh memberi catatan pada kasus di atas, terlebih dahulu saya ingin menguraikan sebuah landasan epistemologi Filsafat Hukum Islam.

Pertama-tama saya melakukan pelacakan *epistemic* pada akar Filfasat Hukum Islam untuk membaca ulang keputusan fatwa tersebut. Saya mulai dari Thomas Aquinas (1225-1274 M). Mengapa saya memulai dengan Thomas Aquinas? karena pendapat Thomas Aquinas tentang Filsafat Hukum, sangat relevan dengan Filsafat Hukum Islam yang saya yakini, yakni meletakan Hukum Tuhan (*lex Divine*) sebagai sumber hukum, sebagaimana Filsafat Hukum Islam, yang menjadikan kitab Al-Qur'an sebagai sumber hukum juga.

Thomas Aquinas dalam karyarnya "*Summa Theologia*" (1265-1274), yang menjelaskan filsafat hukum terkait adanya prinsip-prinsip moral universal yang dapat ditemukan melalui akal budi manusia yang harus ditaati oleh semua orang, terlepas dari keyakinan mereka. Hukum alam ini berasal dari Tuhan dan mencerminkan kehendak-Nya.

Thomas Aquinas membagi hukum ke dalam empat jenis, yaitu pertama, "***lex aeterna***" (hukum abadi Tuhan). Hukum yang mengatur seluruh alam semesta, berasal dari Tuhan, dan merupakan sumber dari segala hukum. Kedua, "***lex divina***" (hukum Ilahi yang diwahyukan), yaitu bagian dari hukum abadi yang diwahyukan kepada manusia melalui kitab suci atau agama. Ketiga, **"*lex naturalis*"** (hukum alam yang berasal dari akal manusia) yaitu hukum yang berasal dari akal budi manusia dan mencerminkan hukum abadi, yang mengatur perilaku manusia secara umum. Keempat, **"l*ex humana*"** (hukum positif buatan manusia). Hukum yang dibuat oleh manusia untuk mengatur ke-

hidupan masyarakat, dan harus selaras dengan hukum alam dan hukum Tuhan.

Teori Hukum Alam Thomas Aquinas ini kemudian dikembangkan hingga saat ini, dengan teori *New Natural Law*, oleh John Finnis, Germain Grisez (1928-2018) dalam karyanya *Natural Law and Natural Right*,(1980) dan *The Cambridge Companion to natural Law jurisprudence* (2017)

Selain merujuk pada Thomas Aquinas, saya juga merujuk pada pendapat al Ghazālī (1059-1111 M) yang mengkritik filsafat Yunani, terutama Aristoteles dan Neoplatonik sebagai yang tidak menghargai sumber ilmu yang berasal dari Tuhan sebagai basis epistemologi. Salah satu kesalahan filsafat Yunani dalam *Tahāfut al-Falāsifah* (1138 M) menurut al Ghazālī bukan pada persoalan akal nurani, akan tetapi kritik terhadap pemikiran filsuf, terutama yang berasal dari tradisi Aristotelian yang berpengaruh di dunia Islam. Al Ghazālī berpendapat bahwa ada aspek-aspek yang hanya dapat dipahami melalui wahyu dan agama Islam, bukan hanya dengan akal manusia.

Dengan menggunakan alasan dari kedua filsuf tersebut, saya semakin menyakini jika Filsafat Hukum Islam, menyadari secara mutlak bahwa hukum Tuhan atau wahyu yang tertulis, (*lex Divina*) merupakan sumber hukum mutlak yang tidak dapat digugat keberadaanya. Meskipun tentu, untuk menjelaskan sisi hukum dalam Al-Qur'an, menggunakan akal nurani manusia, sebagaimana Aristoteles yang mengatakan bahwa filsafat merupakan kerja akal murni manusia.

Pendapat Aritoteles tersebut menjadi basis filsafat Thomas Aquinas dan al Ghazālī. Keduanya berusaha untuk menyatukan pemahaman tentang agama dan filsafat, menggunakan pemikiran filsafat untuk memahami ajaran agama dan menggunakan ajaran agama untuk memberikan kerangka moral dan tujuan akhir bagi pemikiran filsafat.

Pertemuan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al Aḥkām* dan *Maqāṣid al Sharī'ah*

Secara khusus al Ghazali dalam *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, menjelaskan tentang *Maqāṣid Sharī'ah*, baginya Syariah merupakan *lex divine*, yang menjelaskan hal apa saja yang harus dilindungi dalam kehidupan, khususnya manusia. Pendapat al Ghazālī ini merupakan pendapat gurunya, yakni Abdul Mālik Bin Abdullāh Bin Yūsuf Bin Abdullāh yang masyhur dengan *al Imām Ḥarāmain al Juwaini*. (1028-1085 M), pengarang kitab "*al Burhān Fī Uṣul Fiqh*".

Imam al Juwaini sebagaimana dijelaskan oleh al Ghazālī membagi tiga tingkatan dalam Teori *Maqāṣid*, yaitu: *Ḍarūriyāt* (kebutuhan primer), *Hājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *Taḥsiniyyāt* (kebutuhan tersier). Setelah al Ghazālī, ulama-ulama lainnya juga turut menghiasi dinamika teorisasi *Maqāṣid* seperti Izzudīn bin Abdussalām, Shihāb al Dīn al Qarafī, Najam al Dīn al Ṭūfī, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu al Qayyīm. Para ulama ini masih mendudukan *Maqāṣid* sebagai *maṣāliḥ al mursalah* dan tidak menempatkannya sebagai *uṣul al shar'iyyah*.

Kemudian muncul, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Laksmī al-Gharnāṭī, yang dikenal dengan Imam al Shāṭibī (1388 M) melalui kitabnya *al Muwāfaqāt fī Uṣuli al Sharī'ah*. Dalam hal ini, Imam al Shāṭibī mengajukan tiga perubahan penting dalam teorisasi *Maqāṣid* yang digunakan para ulama sebelumnya, yaitu:

Pertama, menganggap kedudukan *Maqāṣid* sebagai bagian dari *uṣul al sharī'ah*. Imam al Shāṭibī menganggap bahwa *Maqāṣid* dengan tiga tingkatan yang dikemukakan Imam Al Ghazālī di atas merupakan bagian dari ajaran pokok agama dan kaidah-kaidah syariah yang tidak dapat diabaikan. Sehingga semua ijtihad hukum maupun putusan pengadilan harus ditimbang melalui Teori *Maqāṣid* ini. Pandangan ini berbeda dengan *jumhūr al 'ulamā'* sebelumnya yang masih memperlihatkan dominasi analisis normatif-tekstual.

Kedua, menggeser kedudukan *Maqāṣid* dari hikmah di balik hukum (*al ḥikmah min warā'i al aḥkām*) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (*qawā'id al aḥkām*). Jadi tidak lagi melihat *Maqāṣid* sesudah hukum ditetapkan melainkan menggunakan *Maqāṣid* sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum. Dengan kedudukan ini, maka *Maqāṣid* tidak dapat dikalahkan dengan ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (*al aḥkām al juziyyah*).

Ketiga, memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya (*istiqrā' al-ma'nāwī*) baik yang terkait dengan *naṣ* secara langsung (*manqūlah*) atau tidak langsung (*ghairu manqūlah*). Kolektivitas antar dalil ini akan melahirkan satu pemahaman yang utuh tentang makna hakiki dari syariah dan tujuannya ketika syariah tersebut diberlakukan. Dari kolektivitas dalil ini lahirlah lima hal pokok yang menjadi *maqāṣid* dari hukum Islam yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal yang kemudian dikenal dengan *al Usūs al Khamsah*.

Meski demikian, kehadiran Imam al Shāṭibī tidak menghapus paradigma literal (*linguistik-teologis*), tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah. Pada dasarnya proyek al Shāṭibī ini ingin menggeser poros ilmu *uṣl fiqh* dari deduksi teks-teks parsial kepada paradigma antroposentris. Karenanya, fikih tidak hanya dicari di dalam teks-teks syariah saja, akan tetapi juga memperhatikan aspek-aspek pranata sosial kehidupan masyarakat. Teks-teks syariah tetap menjadi sumber utama yang memberikan bimbingan dalam kehidupan, tetapi pengalaman eksistensial kehidupan dalam suatu ruang sosial tertentu juga memberi wawasan bagaimana teks-teks syariah itu harus ditafsirkan.

Melalui Imam al Ghazālī dan Imam al Shāṭibī, saya menemukan jika kehidupan sosial menjadi salah satu pertimbangan dalam menentukan hukum. Setelah Thomas Aquinas menetapkan 4 jenis hukum; ***lex aeternal, lex divine, lex natura,*** dan ***lex humana***, kini menjadi 5, yaitu ***lex social***. Pengikut di Indonesia antara lain, Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Prof. Yudian Wahyudi.

Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M, dalam *Filsafat Hukum Islam* (1975) menjelaskan jika hukum Islam harus mempunyai relasional dengan dinamika masyarakat, bahkan lebih jauh dapat melakukan rekayasa sosial. Gagasan Hasbi sebenarnya bermaksud merumuskan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Dalam pandangan penggagasnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketetapan hukumnya. Pendapat ini diikuti oleh Yudian Wahyudi dalam *Tajdīd-Tajdīd Prof Drs KH Yudian Wahyudi MA PhD Mem 'Pancasila' kan Al Asmā'* (2022).

Yudian Wahyudi, berupaya merekonseptualisasi *Maqāṣid Sharī'ah*, secara praksis sosial. Baginya, konsep-konsep klasik *Maqāṣid Sharī'ah* perlu dikembangkan dan diadaptasi untuk menghadapi perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, hak asasi manusia, dan dinamika keberadaban manusia. Selain itu juga, Yudian Wahyudi juga memandang *Maqāṣid Sharī'ah* sebagai metode dalam memahami dan mengaplikasikan hukum Islam. Ia menekankan bahwa hukum-hukum Islam harus dilihat dalam konteks tujuan atau maksud yang ingin dicapai.

Bagi keduanya, baik Ash-Shiddieqy ataupun Yudian, hukum (*fiqh*) juga harus mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Keduanya memiliki pemikiran yang sama, yakni memaknai hukum Islam dalam bingkai *law as a tool to social engineering*.

Selanjutnya saya membaca Akkermans (2012) dan Naivi (2022) keduanya menuliskan sumber pertimbangan hukum ***Lex Rae Sitae***. Istilah ***lex rei Sitae*** atau ***lex Situs*** menyatakan jika asas ruang/situasi posisi memiliki norma hukum khusus yang harus dihormati atau keadaan khusus yang sangat unik yang memerlukan norma kepastian dalam berbuat. Istilah ***Lex Situs*** lebih dikenal dalam Hukum Perdata internasional. Ini artinya

bisa saya pahami bahwa unsur berikutnya yang menjadi sumber pertimbangan hukum adalah kondisi khusus memiliki ruang hukum sendiri.

Dengan demikian, setelah melakukan pelacakan literatur dari Thomas Aquinas, al Ghazālī, al Shāṭibī, Hasbi dan Yudian, Akkermans, dan Naivi, tentang sumber penetapan hukum, akhinya ditemukan menjadi 6 jenis, yakni (1) ***lex Aeterna***, (2) ***lex divine***, (3) ***lex nature***, (4) ***lex humana***, (5) ***lex socius***, dan (6) ***lex rae Sitae/lex Situs***.

Fiqh Ethic Perspektif *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al Aḥkām*

Berdasar pelacakan terhadap literatur, kini saya dapat menjelaskan mengapa hukum vaksin AztraZenica yang dikeluarkan oleh MUI Pusat mengikuti prinsip-prinsip dari 6 jenis hukum, yakni *Ḥaram-Mubah*. MUI mempertahankan sikap kehati-hatian dalam situasi yang darurat, mendesak yakni menyelamatkan salah satu dari *al Khamsah*, yaitu nyawa.

Meskipun dalam keterdesakan dan tekanan atas bahaya yang mengancam, MUI tetap mempertahankan atas hukum keharaman babi dan turunnnya *(intifā' al Khinzīr Ḥarām Muṭlaq*), yang telah dituliskan dalam hukum Tuhan (*Lex Divine*) Surat Al Baqarah (2): 173. Sikap keteguhan dalam memegang *Lex Divine*, menjadikan hukum tersebut tetap haram, namun karena kondisi yang sangat mendesak, dan dengan mempertimbangkan sisi fungsi dalam ilmu farmakologi dan medis, bahwa tripsin, menjadi unsur yang saat ini mampu mengikat virus yang dilemahkan, dan demi alasan khusus (*lex rae sitae*) perlindungan pada nyawa orang banyak, yang diamanatkan oleh syariah harus ditegakkan dan diperjuangkan, maka hukum *ḥaram*, dengan dikontekskan pada dilema hidup-mati manusia, (*lex socius*), diberi hukum baru, yakni *mubah*, diperkenankan-untuk batas waktu dan kondisi tertentu, sebelum ada pengganti tripsin halal sebagai pengikat virus covid tersebut.

Sikap ini bagi saya merupakan sikap keadilan tanpa merusak wibawa syariah, meskipun dihadapkan pada bencana kematian. Keadilan yang saya maksud "menempatkan sesuatu pada tempatnya" (*wad'u al shai'i fī maḥallihi*) atau "memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat". Lawannya adalah "kezaliman" yaitu menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya (*wad'u al shai'i fī ghairi maḥallihi).*

Setiap manusia tentu mempunyai hak untuk memiliki atau melakukan sesuatu, karenanya hak-hak itu harus diperhatikan dan dipenuhi dengan sebaik-baiknya. Hak-hak setiap manusia itu misalnya hak untuk hidup, memiliki sesuatu, belajar, bekerja, berobat, kelayakan hidup dan jaminan keamanan. Sayangnya, dalam kondisi plural dan tidak ideal, pejuangan keadilan tidak dapat dicapai secara optimal.

Terkait dengan hal tersebut, saya membaca tulisan John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) yang menawarkan bagaimana menata masyarakat yang majemuk secara *fair*. Konsep *fairness* dipahami sebagai kemampuan untuk bersikap dan bertindak yang dapat diterima dan didukung secara timbal balik. Keadilan dipahami bukan lagi sebagai norma, akan tetapi sebagai *Justice as Fairness*, akomodasi atas pluralitas. Tidak ada keadilan dalam *greater walfare* yang diperoleh dengan adanya beberapa situasi individu-individu yang tidak beruntung. Karena pada realita terburuk, keadilan merupakan kesetaraan dalam ketidaksetaraan. Keadilan dalam kesetaraan maksudnya terdapat kebebasan (*liberty*) dan hak politik dasar yang sama bagi setiap manusia tanpa memandang kelebihan atau kekurangan yang dimiliki, dimana kebebasan (*liberty*) dan hak politik disini tidak boleh dikurangi atau dikompensasikan dengan yang lain.

Penjelasan di atas merupakan *Qirā'ah Muāṣirah fī al Aḥkām*, dengan melakukan kerja integratif mengkaitkan nalar hukum berdasar pada 6 sumber hukum, ***lex Aeterna, lex divina, lex natura, lex humana, lex socius*** *dan* ***lex rae sitae***, untuk dicari pertimbangan keadilan dalam kondisi ketidakmerataan.

Semua merasakan kesetaran (*equal*) dalam kebebasan (*liberty*), peluang distribusi merata dan kesejahteraan (*wealth*) yang konsisten dengan kedua kebebasan tersebut yaitu kesetaraan kewarganegaraan dan kesetaraan kesempatan dapat dicapai. Inilah alasan kuat, mengapa *lex rae situe* menjadi unsur baru dalam hermeuntika hukum yang harus dikembangkan lebih jauh dalam kajian akademik

Selanjutnya, alasan saya menggunakan istilah *Qirā'ah Mu'āṣirah* Shahrūr, karena secara metodologi hermeneutiknya, sesuai dengan metode Shahrūr dalam hermeneutika Al-Qur'an yang menggunakan dua pendekatan : (1).mengungkap hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks lainnya yang diistilahkan dengan *manhāj al tartīl* dan (2). pendekatan *limit* atau *batasan* (*naẓāriyāt al ḥudūd*). Asumsi dasar dari teori ini adalah bahwa Tuhan-lah yang menentukan batas batasan (*limit/ḥudūd*) pelaksanaan syariah Islam.

Teori limit ini merumuskan dengan meletakkan dua istilah dari al Kitāb yakni *Istiqāmah* dan *Ḥanifiyah*. *Istiqāmah* dipahami sebagai kesungguhan untuk tetap berada dalam jalan yang lurus. Sementara *Ḥanifiyah* dipahami sebagai penyimpangan dari jalan yang lurus.

Dengan demikian, hermeneutika Shahrūr melalui tahapan (1) analisis tekstual normatif dengan mempertemukan (2) analisis historisnya, untuk mencoba (3) memahami kondisi kekinian melalui serangkaian observasi, untuk kemudian (4) menemukan penjelasan baru yang sesuai dengan ruang baru, sebagai sesuatu yang *ḥanifiyah*. Sebuah kecenderungan yang keluar dari tekstual-normatif, akan tetapi kontektual dengan kehidupan kini. Karena itulah menurut Shahrūr tidak ada tafsir yang sinonim yang kemudian oleh Shahrūr disebut dengan *asinonimitas* (عدم الترادف).

Istilah **asinonimitas (*ghair mutarādif*)** atau **ketidak-sinoniman** adalah salah satu konsep **paling penting dan khas** dalam teori hermeneutika Muhammad Shahrūr. Konsep

ini ia angkat secara serius dalam *al Kitāb wa al Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* sebagai landasan linguistik tafsirnya.

Konsep hermeneutika Al-Qur'an yang digunakan oleh **Muhammad Shahrūr** dalam bukunya *al Kitāb wa al Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* merupakan pendekatan yang sangat berbeda dari tafsir tradisional. Ia mencoba merumuskan **pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āṣirah*)** terhadap Al-Qur'an dengan menggabungkan pendekatan linguistik, logika modern, dan semangat zaman (*zeitgeist*).

Dengan analogi *Qirāah Mu'āṣirah* model Shahrūr tersebut, yang mempertimbangkan 4 langkah hermeneutikalnya, saya menjadikan istilah *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al Aḥkām* sebagai upaya membaca kontektualistas hukum Islam dengan 4 langkah, (1) analisis literatur yang berasal dari *lex divine*, *lex aeterna*, untuk kemudian (2) mempertemukan dengan *lex natura*, *lex socius*, guna menemukan (3) keterbatasan hukum (limitasi) (*lex humana*) atas sebuah kasusistik/ *lex rae sitae*, untuk mencari serta (4). memperjuangkan keterlindungan tehadap kesetaraan, kebebasan dan kesejahteraan yang mendasar dalam kondisi ketidaksetaraan yang tidak dapat dihindari.

Melalui apa yang saya sebut *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al Aḥkām* tersebut dapat diambil suatu **simpulan** bahwa hukum Islam akan berpeluang mengembang semakin aplikatif, inovatif secara revolutif. Hukum Islam akan selalu *ḥanifiyah* dengan perkembangan ruang/situs, dan dinamika sosial tanpa kehilangan keteguhannya (*Istiqāmah*) pada syariah (*lex Divina*). Hukum Islam akan selalu menzaman (*murûnah*), *ṣālih likullil azmān wal ahwāl wal amkān.* ***Wallāhu a'lamu bis ṣawāb***

Demikian semoga ada manfaatnya.

REFERENSI

al Ghazālī, A. H. (2017). *Al-Mustasfa min ʿIlm al-Uṣūl* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Thaqafah.

al Juwaini, Adb al Mālik Bin Yūsuf (1997), *al Burhān fī Uṣul al Fiqh*. Kairo: Dar al-Anshar.

Akkermans, Brams (2012), dalam "Lex Rae Sitae in perspective : Natioal Development of a Common Rule ?, Masstricht European Private Law Institue Working Paper No 2112/14

Anam , Khoirul. (2022), *Tajdīd-Tajdīd* Prof Drs KH Yudian Wahyudi MA PhD Mem 'Pancasila' kan al Asmā', Penerbit Cakrawala, Yogyakarta

Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M, (1975), , Filsafat Hukum Islam, Penerbit Bulan Bintang, Jakarta

Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M , Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam, Penerbit Bulan Bintang

Hallaq, Wael B. (2009). *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press.

Muslehuddin, M, YW Asmin (1991), Filsafat Hukum Islam Dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam, - Tiara Wacena Yogya

Muzammil, Shofiyullah. (2023). "Phronesis Dimension (*Al-Syu'ūr Al-'Faḍīllah*) As A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products". *Journal of Asian Wisdom and Islamic Behavior*, 1(2), 104-119

Naivi Chikoc Barreda, (2022), *Succesion Internationale et Dispositions speciales de la lex rei sitae*, L'Harmattan, Canada,

Purwadi, Ari, (2016), Dasar-Dasar Hukum Perdata Internasional, Pusat Kajian Hukum Pembangunan, UNWIKU Surabaya,

Prahassacitta, Vidya. (2018), *Makna Keadilan Dalam Pandangan John Rawls*, Https://Business-Law.Binus.Ac.Id/2018/10/17/Makna-Keadilan-Dalam-Pandangan-John-Rawls/

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Shahrur, Muhammad. (1990). *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Ahali li al Tabā'ah wa al Nasyr wa al Tauji'.

---------. (2004). *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanudin. Yogyakarta: elSaq Press.

Syaiful Arif , (2022)*, Islam dan Pancasila Perspektif Maqashid Syari'ah,* Prof KH Yudian Wahyudi, PhD" dengan Penerbit Cakrawala, Yogyakarta

Wahyudi , Yudian. (2007). *Maqāṣid Sharī'ah* dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga, Nawesea, Pesantren Nawesea.

Wahyudi, Yudian. (2007). *Ushul fikih Versus Hermeneutika: membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Pesantren Nawasea Press

UCAPAN TERIMA KASIH

فَبِاَيِّ اٰلَاۤءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ

Sungguh dusta dan kebohongan tak termaafkan bila tidak mau mengakui dan mensyukuri anugerah nikmat yang telah Allah limpahkan selama ini. Raḥmān dan Raḥīm Allah demikian nyata dan mendominasi dalam hidup saya selama ini. Begitu kasih dan sayangnya Allah pada hamba-Nya yang *ḍaif* dan bodoh ini walau sejatinya masih jauh dari pantas dan layak tapi hari ini Allah ijinkan juga berdiri di mimbar yang mulia dan terhormat ini dengan mengenakan pakaian kehormatan yang menjadi mimpi semua insan akademis.

Selain karena *Irādah* Allah, capaian prestasi sebagai Guru Besar ini bisa terwujud pastinya berkah doa dan tirakat azimat dan pusaka hidup saya, Ummi Hj Aisyah Makky sejak saya masih berusia 5 bulan ditinggal oleh almarḥum ayahanda Kyai Ahmad Muzammil Imron. Lebih dari lima puluh tahun beliau tidak pernah lelah dan berhenti berdoa dan berpuasa tirakat untuk kesuksesan dan kemuliaan anak dan cucu hingga cicit beliau. Keikhlasan, kekuatan, kesabaran, ketegaran serta keistiqamahan beliau dalam memohon dan bermunajat pada Allah demi dan untuk kemuliaan serta kesuksesan anak cucu cicit beliau kini mulai berbuah. Beliau adalah azimat hidup kami. Beliau adalah pusaka tak ternilai kami. Beliau adalah malaikat yang Allah turunkan untuk kami sekeluarga, Bani Muzammil Imron. Kakak-kakakku yang tidak pernah lelah menasehati dan mensupport adik bungsunya yang *ndablek* ini untuk selalu berprestasi. Mas Althofurrohman dan Mbak Avie, Mas Achmad Adib dan Mbak Nina serta Mbak Iffah dan Mas Abu Dzarrin al-Hamidy.

Orang kedua yang sangat berjasa mengantarkan saya berdiri di mimbar terhormat dan mulia ini adalah orang yang telah mewakafkan hidupnya dua puluh jam untuk menemani saya dalam segala keadaan. Dia sesungguhnya adalah yang akan jadi bidadariku di surga kelak tapi Allah turunkan saat ini ke dunia.

Suḥbatu al Rūḥi, Dr. Hj. Imelda Fajriati. Sosok bidadari yang membuat hidupku selalu memiliki mimpi, harapan, keinginan dan cita-cita. Tanpa kehadirannya lenyaplah seluruh asa dan cita-cita hidup di dunia ini semua. Tidak ada untaian satupun kata-kata yang mampu menorehkan cinta dan kasih sayangku padanya,

> *"aku ingin mencintaimu dengan sederhana; dengan kata yang tak sempat diucapkan kayu kepada api yang menjadikannya abu*
>
> *aku ingin mencintaimu dengan sederhana; dengan isyarat yang tak sempat disampaikan awan kepada hujan yang menjadikannya tiada"*

Alya Mafaza, Ahmad Jabir Muzammil dan Muhammad Nadirsyah Muzammil. Tiga cindur mataku, *qurratu 'ayni* yang menjadi sumber energi dan kekuatan yang tiada pernah susut dalam hidupku. Terimakasih wahai anak-anakku. Engkau bertiga telah berhasil mengantarkan ayahmu ini bisa berdiri di mimbar yang mulia dan terhormat. Kalian bertiga bersama Mama ibarat gabungan beberapa timnas sepakbola terbaik dunia Brazil, Jerman, Prancis dan Belanda yang bersatu melawan timnas Madura United. Penguasaan, ketrampilan, keindahan, kecepatan dan kekuatan dalam menguasai dan mengolah bola begitu apik kalian racik sehingga sepakbola tidak lagi sebagai olahraga tapi lebih sebagai pertunjukan seni yang berkualitas dan mengasyikkan untuk ditonton dan dinikmati. Pertandinganpun berakhir dengan skor gol yang memuaskan penonton, 2-3 untuk Madura United.

Allāhummaghfir wa yarḥam, Kyai Ahmad Dimyathi Romly dan Ibu Nyai Muflihah Marzuqi *allāhumma adkhilnā al jannata ma'ahumā, âmîn..* Almarḥum berdua adalah orang yang sangat besar peran dan jasanya mengantarkan saya bisa berdiri di podium kehormatan ini. Takdir Allah membuat almarḥum berdua tidak bisa hadir di ruangan ini dan hanya menyaksikan dari alam sana. *"Kabeh wis onok tulisane" the magic word* yang selalu diingatkan oleh almarḥum dalam menjalani hidup ini. Itulah yang hingga kini jadi pegangan kami, Bani Dimyathi Romly. Adik-adikku yang selalu kompak saling mendukung untuk selalu berprestasi dan bermanfaat sebagaiamana pesan almarhum. Adinda Soraya dan Prof Yon Mahmudi, Adinda Kyai Afifuddin dan dik Nafis, Adinda Izzulhaq, PhD dan dik Ulfa, Adinda Fara Habiba dan dik

Muayyad, Adinda Dzul Azmi dan dik Nayla serta Adinda Ahmad Muharom dan dik Zaza.

Terima kasih tak terhingga saya haturkan untuk Pemerintah Republik Indonesia melalui Kementrian Agama yang telah menerbitkan SK Guru Besar Bidang Filsafat Hukum Islam untuk saya setelah sebelumnya dinyatakan lulus ujian kompetensi guru besar nasional oleh Kemenag.

Terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya untuk Ketua dan Sekretaris Senat Universitas, Prof Kamsi dan Prof Maragustam, duet maut yang sangat energik dan produktif. Rektor Prof Noorhaidi yang membanggakan dengan segudang prestasi akademiknya, mulai dari jadi sepasang dosen suami-istri pertama di UIN Sunan Kalijaga yang sama-sama meraih gelar Profesor hingga karya-karya ilmiahnya yang terindeks *Scopus* dengan h-indexnya mencapai 31. Prof Isitiningsih, Ibu WR satu yang lembut khas keibuan namun terukur dalam bertindak. Bapak WR dua, Dr Kyai Moh Sodik, M.Si. yang seolah Tuhan takdirkan untuk menjadi penyejuk dan peredam emosi di segala cuaca dan Cak Dr Rozaky WR tiga yang kapasitas, kapabilitas, otoritas dan kompetensi serta jam terbangnya di bidang kemahasiswaan tiada tanding tiada lawan.

Terima kasih juga untuk pasukan PAU di bawah komando *al Ustadh al Mukarram* Dr. H. Ali Sodiq, S.Ag., M.A. duo Kabiro AUK-AAKK. Ibarat pelatih Shin Tae Yong, beliau adalah pelatih sekaligus manager yang sangat terampil dan piawai dalam menjalankan roda PAU. Beliau mampu memunculkan pemain handal dan berbakat serta berdedikasi tanpa naturalisasi seperti Mas Khoirul Anam, Mas Suefrizal, Ibu Ita, Mas Roger, Mas Pamuji, Mba Tantri, Mba Devi dkk.

Terimakasih untuk Bapak Dekanku, Prof Robby Habiba Abror beserta timnya yang hebat, Prof Saifuddin Zuhri "yang" Qudsy, Dr. Salehuddin dan yang tidak kalah luarbiasanya, Dr. Munawar Ahmad, M.Si. Perjalanan sejarah dan kebersamaan saya dengan Pakdhe Robby selama ini membuat teman tendik seperti Ibu Isti, Ibu Wulan dkk mempertanyakan apa benar kami berdua saudara kembar lain bapak dan ibu? Prof Saifuddin Zuhri "yang"

Qudsy adalah provokator dan promotor ulung yang berhasil menjebloskan saya ke jurang IA Scholar dan keluar membawa Scopus Q1. Sementara Dr Munawar Ahmad adalah sosok *genuine* ilmuan inelektual cendekiawan yang mendarmabaktikan hidupnya untuk ilmu pengetahuan dan kebaikan serta keberhasilan bagi semua orang. Beliau adalah orang yang senang melihat orang lain senang dan berhasil. Tipe manusia yang mulai langka pada jaman persaingan yang semakin tidak sehat ini. Semoga dalam waktu dekat ini segera turun SK GB beliau, *āmīn*. Mas Salehuddin sosok energik kreatif kader potensial Cak Rozaky dalam bidang kemahasiswaan yang saat ini mulai merambah bisnis menambah poin remunerasi sebagai "*youtuber*" dengan *subscriber* sedikit agak jauh dibawah Bapak Fahruddin Faiz.

Terimakasih untuk Ibu kabag dan duo-kasubbagku yang baik dan murah senyum, Ibu Latifah, Ibu Isti dan Ibu Wulan adalah kombinasi tim yang handal. Beruntung FUPI memilikinya. Mas Ichsan, Mas Wahyudi, Ibu Umy, Mas Dani, Bu Edni, Mas Hanafi, Bapak Maryanto, Bu Intan, Mas Agus, Mas Sarmin dan semua tendik FUPI yang gercep hebat dan ulet.

Terimakasih untuk guru dan kolega dosen FUPI dan Bina Mulia, Prof Amin Abdullah, Prof Kyai Sahiron, Prof Almakin, Prof Inayah, Prof Irma, Prof Kyai Mustaqim, Prof Kyai Zuhri, Prof Baidowi, Abah Kyai Rafiq, Kyai Mansur, pak Indal Abror, pak Ustadi, pak Soehadha, Prof Shafa, pak Alim, Ndan Fathan, pak Novian, pak Agung, bu Nia, bu Uma, bu Aida, bu Adib, bu Fitri, Prof Sekar, pak Taufik, pak Waryani, Mas Zikry, Mas Dery, Mas Arif, Mas Afandi, Mas Lutfi, Mas Muammar, Mas Yasser, bu Dian, bu Khodijah, bu Nafis, bu Imas, bu Hikma, bu Aven, Mas Akmal, pak Ali imron, Mas Faiz Aziz, Mas Mahatma Yoga, pak Roma, Mas Afif, Mas Prabha, Mas Erham, si ganas Pak Mutik dan yang lainnya.

Terimakasih untuk beliau yang saya *takdhimi* pengasuh PP Tebuireng Jombang, KH Abd Hakim Mahfudz beserta bunyai Lelly, Pengasuh PP Darul Ulum Jombang KH. A. Tamim Romly dan bulek Muflihah, Pengasuh PP Langitan, KH Ali Marzuqi dan bulek Aisyah, Pengasuh PP Madrasatul Quran, KH. Ir. Abd Hadi dan bunyai, Pengasuh PP AIS, KH A Junaidi Hidayat dan bunyai,

Pengasuh PP Darul Quran wal Irsyad, PP KH. Abd Kharis Masduki dan bunyai, Pengasuh PP Sunan Pandanaran, Dr. KH. Mu'tashim Billah, MPd. dan bunyai Faiqoh, Pengasuh Wahid Hasyim KH Drs. Abd Jalal Hadi dan bunyai Nely, Pengasuh PP Krapyak KH Hamid Abd Qadir dan bunyai, Pengasuh PP Annur KH Yasin Nawawi dan bunyai, KH Ashari Abta dan bunyai serta Kyai Masruri dan bunyai. Rektor Almaata, Prof Hamam Hadi dan bunyai Ida, Ketua PWNU DIY KH Dr Zuhdi Muhdor dan bunyai, Ketua RMI DIY KH Nilzam Yahya dan Ibu Dr. Maya serta ketua Hebitren DIY KH Khoerondan bunyai.

Terimakasih untuk para guruku di Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren se-Indonesia (MP3I), Habib Umar Muthohar dan Ibunyai Ruqayah, Kyai Badawy Basyir dan bunyai Atik, Kyai M Zaim A Ma'shoem dan bunyai Durroh, Kyai Khoirul Fuad dan bunyai Dina, Kyai Dr Sholahuddin Fatawi dan ning Lil, Kyai Imam Baehaqi dan ning Amiroh, Kyai Saiful Rijal dan bunyai (yg baru blm kenal) dan Syaikh Yusuf Fauzi Talib dan bunyai.

Terimakasih para *masyaikh* dan Ibunyai di DPP Himpunan Bisnis dan Ekonomi Pesantren (HEBITREN) Romo Kyai Hasib Wahab Hasbullah dan Ibunyai Fatimah, pak Yonoharyono, Umi Waheeda, Bang Reza Pahlevi, Bang Khrisna Soejitno, Pak Sumarna, Kyai Hamid Kalsel, Ibu Yuyun, Kyai Aly Suudi, Kyai Latif Malik, Kyai Muin, Ning Fatin, Ning Najla dll plus Mas Doni tentunya.

Terimaksih yang tak terhingga untuk para masyaikh dan bunyai di Komisi Fatwa MUI Pusat, Prof Kyai Asrorun Niam, Dr. Kyai Fahrur Rozie, Prof Kyai Maulana Hasanuddin, Prof Kyai Amin Summa, Prof Kyai Jaih Mubarok, Prof Kyai Abdurrahman Dahlan, Prof Kyai Tholabie, Kyai Arwani, Kyai Muiz Ali, Kyai Imam Addaruquthni, Habib Umar al-Haddad, Kyai Aminuddin, Kyai Miftahul Huda, bunyai Dr. Mursyidah Tahir, bunyai Dr. Hana, bunyai Dr. Faizah, Kyai Endy, Kyai Sulhan, Kyai Darwis dll plus mas Irbab tentunya.

Taklupa terimakasih untuk para kolega di ICMI Orwil DIY Prof Mahfud Sholihin, Prof Rohmat Wahab, Prof Edy Suandi Hamid, Prof Fathul Wahid, Bapak Hery Zudianto, Bapak Syauqi, Romo Charis Zubair, pak Nandang, pak Khamim, Ibu Trias, Ibu

Afifah, Mas Akbar Soesanto

Matorsakalangkong dhe keluarga besar Forum Cendekiawan Keluarga Madura Yogyakarta dan semua komunitas reng Medhure di Jogja wabilkhusus se moljeh Dr. Kyai Abdul Malik Madani beserta Ibu Lutvia Malik dan Prof Dr Moh. Mahfud MD dan Ibu Yati. Beliau berdua sekeluarga adalah sudah menjadi orang tua saya sejak saya hijrah dan menetap di Jogja. Prof Nurhasan Ismail, Dr. Asmai, KH Yubaidi, Dr. Saifuddin, Mas Noeroel, Mas Asmirandi ben sadejeh keluarga Medhureh neng Jogja.

Terimakasih untuk semua keluarga besar PP. Asshomadiyah Burneh Bangkalan yang telah sangat amat berjasa membentuk dan menempa saya seperti saat ini. Keluarga besar yang saat ini dipimpin oleh pamanda Kyai Abdullah Muad Makky dan bulek Umroh bersama bik Maemunah Mukhlish Makky, bik Cicik Mursyidah Muqaffy, bik Sakdiyah Abdul Bar Makky, bik Asma Masduqi Makky, bik Mudhi Muhaimin Makky, bulek Ined Komaruddin Makky dan bik Muarifah Jazuli Nur Makky.

Terimakasih yang mendalam untuk *almukarram* Kyai Dr. Zainul Arifin, M.Ed., MA dan bunyai, Kya Abdul Hamid Wahid dan bunyai Dr. Iah Khadijah, Bapak Rully Yusuf sekeluarga dan Gus Rudy Siswanto sekeluarga yang persahabatan saya dengan beliau semua ini sudah seperti keluarga tunggal nasab.

Masih terlalu panjang deretan nama yang harusnya saya tuliskan di sini sebagai bukti bahwa prestasi yang saya capai saat ini menjadi seorang Profesor Guru Besar UIN Sunan Kalijaga adalah berkah bantuan, dukungan, partisipasi dan doa orang banyak. Tanpa mereka semua mustahil ini terwujud.

Saya pasti tidak akan mampu dan bisa membalas semua kebaikan orang-orang baik tersebut, saya hanya bisa menengadahkan tangan memohon kepada Allah Yang Maha Membalas untuk membalas semua kebaikan orang-orang baik tersebut baik yang sudah saya sebutkan di atas atau yang belum saya sebutkan dengan balasan berlipat kebahagiaan, kesuksesan dan kemuliaan dunia akhirat, *āmīn yā rabb 'ālamīn.*

والله الموفق إلى أقوم الطريق

CURRICULUM VITAE

Nama	:	**Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, S.Ag., M.Ag.**
Tempat, Tgl. Lahir	:	Bangkalan, 28 Mei 1971
NIP	:	197105282000031001
Pangkat Gol	:	Guru Besar lV/c
Keahlian	:	Filsafat Hukum Islam
Unit Kerja	:	Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI) UIN Sunan Kalijaga
Email	:	shofiyullah.mz@uin-suka.ac.id shofiyullah1001@gmail.com
Phone cell	:	08122716894
Scopus ID	:	57406852000
Orcid ID	:	0000-0002-7441-5888
Sinta ID	:	6076589
Google Scholar	:	https://bit.ly/GoogleScholarShofiyullah-Muzammil
Ayah	:	Alm KH Ahmad Muzammil Imron
Ibu	:	Ny Hj, Siti Aisyah Makky
Istri	:	Dr. Hj. Imelda Fajriati, M. Si
Anak	:	Alya Mafaza (UGM) Ahmda Jabir Muzammil (SLTA PP Darul Quran wal Irsyad) Muhammad Nadirsyah Muzammil (SDN Serayu Yogyakarta)
Ayah Mertua	:	Alm KH. A. Dimyathi Romly, SH
Ibu	:	Almh Ny, Hj. Dra. Muflichah Marzuqi
Alamat	:	Jl. Manggis no 62A RT 06 RW 28 Gaten Condongcatur Depok Sleman DIY

Pendidikan Formal:

1. SDN 1 Burneh, Bangkalan lulus 1981
2. SMPN 1 Bangkalan lulus 1986

3. MASS Aliyah Tebuireng, Jombang lulus 1991
4. S1 IKAHA Tebuireng, Jombang lulus 1995
5. Pendidikan Kader Ulama (PKU) MUI Pusat, Jakarta lulus 1996
6. S2 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta lulus 1998
7. S3 UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta lulus 2009

Pengalaman Jabatan:

1. Kepala Pusat Bahasa, Budaya dan Agama tahun 2012-2014
2. Wakil Dekan Fak Ekonomi dan Bisnis Islam tahun 2016-2020
3. Wakil Dekan Fak Ushuluddin dan Pemikiran Islam tahun 2020-2024

Organisasi:

1. Wakil Ketua Umum DPP HEBITREN tahun 2024-2029
2. Sekretaris Jenderal DPP MP3I tahun 2018 – sekarang
3. Ketua 2 ICMI Orwil DIY tahun 2022-2027
4. Ketua 5 Presnas IKAPETE Pusat 2023-2029
5. Anggota Komisi Fatwa MUI Pusat tahun 2020-2025
6. Anggota Komisi Fatwa MUI DIY tahun 2016-2021
7. Wakil Katib Syuriah PWNU DIY tahun 2011-2016
8. Pendiri dan Pengasuh Pondok Pesantren Mahasiswa AL-ASH-FA Sleman Yogyakarta.

KAJIAN FILOSOFIS TENTANG URGENSI PAI DAN PEMBENTUKAN KESADARAN HANIFIYYAH

Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Pemikiran Pendidikan Islam
Disampaikan dihadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Selasa, 06 Mei 2025

Oleh
Prof. Dr. Usman, S.S., M.Ag.
Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
Yogyakarta
2025

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmaanirrahiim

Yang Kami Hormati :

1. Ketua, Sekretaris, dan seluruh anggota Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Rektor dan Para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Para Dekan dan Direktur Pascasarjana di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4. Para Wakil Dekan dan Wakil Direktur Pascasarjana di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Para Ketua Lembaga di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6. Tamu Undangan dan para hadirin semuanya.

Assalamualaikum wr. *wb*.

Segala puji bagi Allah SWT Rabb Al-'Alamiin, yang atas limpahan Rahmat serta karuniaNya, kita semua dalam keadaan sehat wal'afiat dan dapat hadir pada Sidang Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Salawat serta salam semoga selalu dilimpahkan kepada Rasulullah Muhammad SAW, yang menjadi suri tauladan bagi semua umatnya, dan sekaligus sebagai pembawa Rahmat bagi seluruh alam.

Hadirin Sidang Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga yang saya hormati,

Naskah ini menghadirkan kajian tentang PAI kaitannya dengan pembentukan kesadaran *Hanifiyyah.* Berbicara tentang kesadaran sudah banyak dibahas oleh banyak ahli. Mereka adalah Auguste Comte (19 Januari 1798 – 5 September 1857, filsuf

dan sosiolog dari Perancis), C.A van Peursen (8 Juli 1920 – 19 Oktober 1996, filsuf dan theolog dari Belanda), Paulo Reglus Neves Freire (19 September 1921 – 2 Mei 1997, filsuf Pendidikan dari Brazilia), Muhammad Abid Al-Jabiry (27 Desember 1935 – 3 Mei 2010, filsuf Islam dari Marokko), dan Kuntowijoyo (18 September 1943 – 22 Februari 2005, budayawan, sastrawan, dan sejarawan dari Indonesia). Ketertarikan mereka mengkaji kesadaran tentu memiliki alasannya. Secara umum dapat dijelaskan bahwa kesadaran memiliki posisi penting dalam kehidupan manusia sebab, sesuai statemen Kuntowijoyo dengan meminjam pendapat Thomas Samuel Kuhn, yang menyebutkan bahwa dalam kesadaran ada proses *Mode of Thought – Mode of inqury – dan Mode of knowing.* Dalam proses itu manusia dibikin sadar sepenuhnya terhadap persoalan/hal yang dihadapinya. Maksudnya bahwa dengan proses kesadaran yang sesungguhnya/sebenarnya, manusia menjadi paham secara tepat (sesuai halnya/*das ding an sich*). Hal ini menggambarkan bahwa, misalnya, ketika manusia disodori "alat tulis" *spidol* dan *pensil* kemudian diminta untuk menggunakan menulis pada obyek yang sesuai dengan alat tersebut, tentu Ia akan memilih *spidol* ketika hendak menulis di white board, dan *pensil* ketika hendak menulis di kertas, bukan sebaliknya karena jika seperti itu maka alat dan obyek tidak fungsional. Contoh sederhana ini menggambarkan bahwa proses kesadaran yang tepat mengantarkan kepada hasil yang tepat (baik serta benar), baik untuk hal yang bersifat *Empiris – Rasional*, maupun yang *Empiris – Rasional – Religius* (penjelasan detailnya ada di dalam naskah ini).

Kemudian perlu kami tegaskan bahwa kajian mereka tentang kesadaran adalah sesuai dengan bidang keilmuannya masing-masing, dan tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama Islam (khususnya Pendidikan Agama Islam). Dengan demikian jelas pembahasan mereka berkenaan dengan wilayah sosial, politik, serta budaya dan masing-masingnya berdiri secara *parsial.* Sebaliknya kami melihat kategori-kategori tersebut tidak bera-

da secara terpisah melainkan selalu *terbungkus* oleh *warna agama,* yang berarti keseluruhannya *terhubungkan* satu sama lain dalam *satu tujuan*, yaitu sebagai *arena pengabdian* (dalam Islam disebut 'ibadah). Artinya kesadaran mereka yang terpantul dalam prilaku sosial, poltik, serta budaya sangat ditentukan oleh kualitas kesadaran keberagamaannya. Atas dasar itu maka kami menemukan bahwa tahap kesadaran mereka dapat dikategorisasikan dalam empat jenis, yaitu *jahiliyyah, diniyyah, ilmiyyah,* dan *hanifiyyah.* Keempat kesadaran tersebut tentunya lebih bersifat *Empiris – Rasional – Religius*, bukan terbatas pada *Empiris – Rasional* sebagaimana yang dijelaskan para tokoh terdahulu (ada perbedaan teoritik antara kami/penulis dengan tokoh-tokoh tersebut).

Selanjutnya kaitan antara Kesadaran *Hanifiyyah* dengan PAI, dapat ditegaskan bahwa PAI yang meski dikembangkan di tiga Lokasi Pendidikan (*Informal, Nonformal,* dan *Formal*) hendaknya konsep yang mampu menumbuhkembangkan kesadaran *Hanifiyyah.* Alasannya ialah bahwa Kesadara *Hanifiyyah* merupakan kesadaran yang mencerminkan suatu Kesadran/Paradigma/Bangunan Pikir manusia yang selalu *sadar*, bahwa kebaikan dan kebenaranlah yang akan selalu diraih dan diimplementasikan dalam hidup secara obyektif/hakiki/senyatanya.

KAJIAN FILOSOFIS TENTANG URGENSI PAI DAN PEMBENTUKAN KESADARAN HANIFIYYAH

Prof. Dr. Usman, S.S., M.Ag.

I. PENDAHULUAN

Judul tersebut memuat makna PAI sebagai sebuah konsep, isi/materi dan sekaligus langkah implementasinya berdasar kajian/analisis filosofis. Dengan demikian itu merupakan informasi akademik yang riil representatif dan fungsional, bukan sekedar informasi akademik yang konseptual serta kosong. Untuk itu dalam penjelasannya penulis bermaksud mengungkap secara lengkap hakikat konsep serta implementasi PAI yang betul-betul mampu menjadi kerangka konseptual dalam pembentukan kesadaran *hanifiyyah*.

Kemudian kenapa harus kesadaran *hanifiyyah* ? Alasan pertama ialah, merujuk kepada hasil penelitian penulis sendiri, terungkap bahwa manusia muslim bisa dipetakan kesadarannya menjadi empat kesadaran. Yakni *Jahiliyyah, Diniyyah, 'Ilmiyyah, Hanifiyyah.*[1]

Secara umum, masing-masingnya dapat dijelaskan, **pertama**, Kesadaran *Jahiliyyah* secara kebahasaan berarti kondisi suatu masyarakat/manusia yang belum mengenal Islam. Bisa juga, bila difahami dari kata kerjanya (*tajaahala al-amru*/ تجا هل الا مر) bermakna membodoh, pura-pura tidak tahu, atau tak menghiraukan, tidak mau tahu.[2] Sebutan itu memang dimaksudkan untuk menjelaskan sikap bangsa Arab yang tidak mengenal Allah.

---

[1] Usman, *Jenis Kesadaran/Paradigma Masyarakat Muslim* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2013), 103 -141.

[2] A.W Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap,* Edisi Lux (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), h. 236 – 237.

Jadi sikap membodoh dan pura-pura tidak tahu oleh mereka bukan berarti cerminan bahwa kondisi mereka *bodoh/dungu/ kosong pengetahuan* tentang segala hal. Sebab bila dilihat dari kemampuan budaya; seni, ekonomi, politik, dll., menunjukkan tingginya peradaban bangsa tersebut. Melainkan kedunguan itu adalah suatu gambaran bahwa mereka mampu mengenal Yang Ilahi namun *tidak tepat/salah alamat*. Ini terbukti dari adanya sebutan atau nama-nama bagi tuhan mereka, seperti manaś, latta, 'uzza, dan hubal. Kenyataan inilah yang menurut agama Islam dipandang *sesat* (karena syiriknya), dan itu pula yang menjadi dasar serta tujuan perlunya risalah Muhammad SAW , sebagaimana disebutkan dalam: Q.S 21: 25 dan 4: 48,[3]

وما ارسلنا من قبلك من ر سؤ ل الا نؤ حي اليه انه لا اله الا انا فا عبدؤن
(الانبياء ٥٢)

ان لله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دؤن لك لمن يشاء ؤمن يشرك با لله
فقد افترئ اثما عظيما (النساء ٨٤)

Setelah risalah ketauhidan dan kewajiban beribadah hanya terhadap Allah sampai kepada mereka, sikap *membodoh/ tidak mau tahu* dari sebagiannya pun ada, dan ini terbukti dari prilaku pembangkangan mereka terhadap Nabi.

Perihal pokok yang ingin penulis tegaskan ialah bahwa prilaku membodoh atau tidak mau tahu itu tidak lain merupakan *sebuah kesadaran/alam pikiran*. Pada hakekatnya dalam kasus ini unsur kesengajaan jelas ada, dan itu didasarkan pada fanatisme; dengan pertimbangan selera, tradisi, dll. Kesadaran ini tidak jauh bedanya dengan kesadaran mitis/primitif, yakni adanya sikap patrimonial, sederhana/ringkas/jalan pintas, tidak kreatif, imitatif, non-ilmiah, serta tertutup.

Kesadaran seperti ini penulis temukan pada sebagian masyarakat muslim (Yogyakarta). Mereka pada umumnya ber-KTP

[3] Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya,* (Jakarta, Deprtemen Agama R.I. 1983/1984), h. 126 dan 498.

Islam,[4] tetapi prilaku *keberagamaannya* menunjukkan sikap yang *tidak konsisten* terhadap apa yang telah mereka *imani* sesuai makna *ketauhidan* sebagaimana yang termaktub dalam ayat di atas. Kesimpulan ini, pada satu sisi, tidak bertentangan dengan pendapat Mark. R. Woodward,[5] yang menyatakan bahwa *pendekatan Teologis* sangat tidak tepat untuk memahami keberagamaan masyarakat, mengingat ketidakmungkinan hal itu dilihat secara normatif, sehingga merupakan *Islam normatif/kesalehan normatif.* Oleh karena itu pula Woodward berpendapat bahwa *kejawen* adalah *muslim* bukan *hindu-budha.* Namun di sisi lain, penulis sependapat dengan Paul Stange, dalam karyanya yang dimuat di "*Antropological Forum*", sebagaimana dinukil Hairus salim dalam "Konstruksi dan Suara Yang Lain", yang menyebutkan bahwa pendekatan yang digunakan Woodward adalah logika teoritis dan teks, yang bisa menyesatkan. Disamping itu sumber datanya sekunder serta landasan etnografis yang terbatas.[6]

Memang pendekatan teologis (yang ditopang penalaran deduktif) dalam memahami keberagamaan masyarakat me-

---

[4] Meminjam pendapat Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu StudiTerhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: U.I Press, 1988), h. 2 – 3, mereka lebih tepat disebut *Islam Kejawen*, yaitu sinkretisme antara tradisi jawa dengan unsur ajaran Islam, khususnya tasawuf. Ia dicirikan dengan bentuk ajaran yang sangat sedikit mengungkap aspek *syari'at* (hukum atau aturan-aturan lahir dari agama Islam), bahkan ada yang tidak menghargainya sama sekali.

[5] Mark. R Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan,* terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta, LkiS, 1999). h. 1 – 11.

[6] *Ibid*. h. x-xi, Pendekatan yang dimaksudkannya ialah, bertitik tolak dari tesisnya bahwa kunci Islam ada pada dua *kalimat syahadat*, kemudian jika ditemukan dalam *teks*; bisa tertulis maupun yang tergelar/ budaya, menunjuk ke arah nilai itu maka tidak ada alasan untuk menamai prilaku keagamaan seseorang ataupun kelompok yang terwarnai oleh tradisi lokal dimana mereka berada menjadi di luar Islam, misal kejawen disebut dengan bukan Islam tetapi Hindu-Budha. Sebab jika kelokalan dijadikan alasan mendasar, maka bagaimana dengan adanya Islam Timur Tengah, Islam, Indonesia, dll. ? Tradisi lokal yang menyatu dalam peribadatan Islam tidak menjadi alasan untuk mengatakan bukan Islam lagi.

nyebabkan kesimpulan jauh dari realitas. Demikian pula model strukturalisme Levi Strauss dan fenomenologi dari Durheim, yang menekankan makna keberagamaan adalah memiliki kekhasannya sendiri sesuai struktur masing-masing agama, serta sebagaimana yang ditampilkan masyarakat (kesimpulan didasarkan kepada penalaran induktif), sangat mengandalkan pada fakta. Atas dasar itulah maka penulis lebih memilih menggunakan pendekatan *hermeneutika* dalam analisanya.[7] Langkah ini

[7] Hermeneutika, berarti pemaknaan atau penafsiran dengan cara mengungkap maksud pikiran penulis/author sebagaimana yang tesirat dalam teks, oleh H.G Gadamer diterangkan secara berbeda dari dua tokoh hermeneutika: Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911), yang menyatakan bahwa *metode* yang tepat untuk membahas fakta-fakta historis ialah penafsir harus keluar dari zaman dimana ia saat itu hidup, kemudian masuk dan merekonstruksi zaman si pengarang sambil menampilkan kembali keadaan dimana si pengarang berada saat itu. Jadi penafsir harus menyamakan diri dengan pembaca yang asli (artinya bahkan menjadi "si pengarang"). Sedikit berbeda dengan Schleiermacher, Dilthey menambahkan bahwa pendekatan model Ilmu Pengetahuan Alam yang berkembang selama ini (periode moderen) tidak mungkin tepat digunakan untuk wilayah Ilmu Budaya, melainkan hal itu hanya dapat ditempuh dengan *hermeneutika*; yang berarti *menandai;* lewat *verstehen* atau *to understand,* bukan *menjelaskan* sebagaimana berlaku pada Ilmu Pengetahuan Alam, dan memang dasar filosofi kedua ilmu itu berbeda. Bagi Gadamer, penafsiran tidak mungkin lepas dari *prejudice/persangkaan* penafsir/subyektivitas; tentu yang sah, dan yang tidak sah disingkirkan, dan metode kedua tokoh tersebut belum menjelaskan bagaimana menyingkirkan hal tersebut. Dari itu ia menawarkan *metodenya* dengan menyatakan bahwa subyektivitas bisa digeser menuju ke yang lebih obyektif. Penafsiran bukan semata-mata *reproduksi;* mengeluarkan isi teks semula (artinya tertutup/sebatas lingkaran yang terkait dengannya), tetapi juga *produksi* (maksudnya memperkaya arti teks). Dengan demikian kontekstualisasi sudah semestinya terjadi, sebab penafsiran itu sendiri mengandaikan adanya kemungkinan keterbukaan terhadap masa depan. Kemudian cara hermeneutikanya dijelaskan melalui analisanya tentang *bahasa*, yang berbeda dari eksistensialisme M. Heidegger; yang melihat *bahasa* sebagai alat komunikasi, sistem tanda, serta tidak membedakan antara kata dengan tanda. Sebaliknya menurut Gadamer, bahasa melampaui sistem tanda, meskipun pada hakekatnya obyek dan tanda tidak dapat dipisahkan tetapi ketika kita mencari *kata yang tepat,* tidak sama dengan mencari *tanda* untuk menunjukkan obyek yang sudah hadir lengkap, namun obyek belum tampak sepenuhnya. Dengan

tampaknya bisa menjelaskan letak ketidak konsistenan suatu jenis kesadaran tersebut. Misal pandangan masyarakat dimaksud terhadap Nyi Roro kidul (penguasa laut selatan) yang menjadi permaisuri Panembahan Senopati (pendiri kerajaan Mataram) hingga Hamengku Buwono X, sekaligus sebagai pelindung kerajaan tersebut. Sebagai contoh, sebagian masyarakat Yogakarta (yang diwakili Kabupeten Bantul, khusunya kecamatan Sanden), menyelenggarakan upacara labuhan bertajuk *Bekti Jolo Lidi* dengan menghanyutkan kepala kerbau di pantai Samas. Tujuan kegiatan itu ialah untuk memohon Roro Kidul agar melindungi mereka supaya jauh dari seluruh bencana dalam kehidupan ini. Juga adanya kepercayaan yang bercorak *dinamis* dan *animis.* Pada dinamisme, seperti pengakuannya terhadap kekuatan gaib yang menyatu pada benda-benda tertentu: keris, tombak, kereta kencana, akik, dsb. Kemudian animisme ialah percaya kepada makhluk gaib yang *mempribadi* atau sebagai *person,* dan mereka memberi nama *wewe/sundel bolong, gendruwo, Nyi Roro kidul, tuyul,* dll. Keseluruhan contoh tersebut ketika dicarikan konfirmasinya kepada mereka, maka jawabannya tidak jelas oleh karena tidak memiliki *referensi* yang jelas, disamping mereka sendiri ternyata belum pernah mengetahui sendiri hal-hal seperti itu selain hanya berdasar katanya dan katanya (jw. *gethok tular*).

---

demikian sebenarnya terdapat kesatuan yang erat antara kata dan tanda, oleh karenanya mencari kata sama dengan mencari kata yang seolah-olah menyatu pada benda. Begitupun bahasa dan pemikiran menurutnya merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Walaupun kemudian dikritik Habermas; yakni adanya *keuniversalan* dalam pengenalan hermeneutika Gadamer, sehingga pandangannya menjadi naïf tentang percakapan-percakapan prailmiah serta tidak menyadari kepentingan penguasaan yang meresapi bahasa biasa, maka mestinya perlu melengkapinya dengan *meta-hermeneutika,*(teori kitis yang mengawasi penyimpangan/pemutar-balikan yang ada pada percakapan non-ilmiah), namun ia (Gadamer) menolak pandangan Habermas yang mempertentangkan antara realitas dengan tradisi kultural yang mempengaruhi kehidupan, yaitu pekerjaan dan penguasaan. Ia mengatakan bahwa tidak ada pertentangan itu, malahan dalam *tradisi* terdapat kebenaran yang sesungguhnya, serta menjadikan kita bisa melakukan pengenalan sekarang, dan terhadap pekerjaan serta hubungan-hubungan sosial.

Ditilik dari segi logika, penalaran yang berlaku pada jenis ini disebut *semi-deduktif.* Sebab nuansa rasionalnya tidak tampak sama sekali, selain hanya ungkapan *fantasi negatif* (khayalan), dan ini termasuk *irrasional*. Kesadaran seperti itu terbentuk oleh dominasi *harapan* yang besar untuk penyelesaian permasalahan hidupnya, sementara dirinya tidak berkualitas (tidak punya kemampuan riil dan seketika).

Begitupun pada kasus hukum serta politik; kasus suap dan *money politic,* menunjukkan suatu perangai diri yang memang dengan *sengaja tidak mau tahu* (padahal sebenarnya tahu) kalau dirinya melanggar ketentuan hukum. Berdasar analisa tersebut; data lapangan serta bentuk penalaran mereka dan dihubungkan dengan *referensi* makna keberagamaan yang tertuang dalam sumber Islam (al-Qur-an dan Sunnah Rasul), maka penulis menegaskan bahwa kesadaran jenis ini disebut dengan *Kesadaran Jahiliyyah.*

Kedua, Kesadaran yang penulis temukan pada masyarakat muslim Yogyakarta berbentuk *Diniyyah.* Arti kebahasaan kata *diniyyah*,[8] berasal dari sebutan القضاء \ الدين yang berarti *putusan*. Juga dapat bermakna الدينة الطاعة serta الديانة, artinya ketaatan, kepatuhan, adat, kebiasaan, agama, dan kepercayaan. Sebutan lain yang termaktub di al-Qur-an ialah ملة, yang memiliki makna sama seperti tersebut di atas.[9] Sedangkan menurut David Trueblood,[10] pada agama lebih ditekankan ke persoalan *pengabdian diri* kepada Yang Ilahi. Kemudian agama sebagai perangai diri yang muncul dalam sikap serta prilaku, bisa disebut sebagai wujud *keberagamaan.* Menurut Y. Glock dan R. Starck,[11] keberagamaan seseorang dapat diamati dari: keyakinan/keimanannya,

[8] A.W Munawwir, *Op. Cit.,* h. 472 – 473.

[9] Departemen Agama R.I, *Op. Cit.,* Q.S al-Baqarah 130 dan 135, h. 34.

[10] David Trueblood, *Filsafat Agama,* terj. H.M Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 3.

[11] Y. Glock and R. Starck, dalam Roland Robertson, *Sociology of Religion,* terj. Oleh Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), h. 288.

pengetahuan keagamaannya, pengamalan keagamaannya, pengalaman keagamaannya, serta dampak dari keagamaannya.

Penulis memahami kelima dimensi itu merupakan satu kesatuan kesadaran yang sempurna, apabila kondisi kapasitas dan fungsinya terwujud secara seimbang. Sebaliknya tentu ketidak sempurnaan perangai akan terjadi jika implementasinya ditekankan hanya pada dimensi-dimensi tertentu. Umpama, penekanan tertuju pada pentingnya iman, amal dan pengalaman keagamaan, tanpa dibarengi dengan pengetahuan serta nilai dampak sosialnya, ini akan mewujudkan perangai keberagamaan yang *eksklusif.*[12] Secara umum, manusia muslim yang menekankan keberagamaan pada hal semacam itu, merasa mempunyai *semangat* dan *kualitas keagamaan* yang *tinggi* serta *paling benar*. Berbarengan dengan itu, disadari maupun tidak, mereka telah membuat *pembedaan hirarkik; dunia versus akherat, bidang agama versus bidang non-agama,* dan *materi/jasmani versus non-materi/ruhani,* yang sekaligus harus *mengutamakan nilai-nilai keagamaan* dalam menjalankan kehidupan ini. Dari itu muncul ketetapan pada mereka untuk selalu mengedepankan dalil-dalil (naqli/nash) keagamaan dalam pemecahan seluruh permasalahan kehidupan ini. Sementara itu penguraian dalil tersebut dilakuan dengan *pendekatan kebahasaan/tekstual,*

[12] Eksklusif, artinya menutup diri. Sikap ini, meminjam istilah yang dikemukakan M. 'Abid al-Jabiri dalam karyanya *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuḍumi al-Ma'rifah fi al-Śaqfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, Cet. III, 1990), h. 13, 253,315, & 383, dan dalam *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, Cet. IV, 1989), h. 76-77, diakibatkan oleh model penalarannya yang *bayani* dan *'irfani.* Bagi irfani, kebenaran ibadah terletak pada cara bagaimana mendekatkan diri/ taqarrub kepada Allah (sufisme), dan di dalam amalannya lebih mengedepankan *riyaḍah baṭiniyyah* sekaligus menyingkirkan peran rasio untuk tujuan itu. Demikian pula mereka yang bayani, sembari menolak sufisme dan rasionalisme, menegaskan pentingnya amal ibadah yang sesuai dengan Qur-an serta Sunnah Nabi dan pandangan para salaf al-shalih (salafi atau ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah). Dampak dari pendirian tersebut ialah adanya klaim kebenaran atas pendirian mereka masing-masing. Sementara pihak lain di luar mereka dipandang sebagai kelompok *bid'ah.*

bukan *pendekatan logis* (yang menekankan *meaning*). Perangai tersebut tentunya didasarkan pada suatu kesadara (spekulatif); pikiran dan perasaan, bahwa beragama yang benar dan sungguh-sungguh adalah seperti itu. Kesadaran inilah yang penulis sebut sebagai tahap *diniyyah.*

Jenis kesadaran ini tampak pada masyarakat muslim Yogyakarta, yaitu mereka yang terhimpun dalam beberapa jama'ah. Kelompok tersebut misalnya: Ihya' al-Sunnah/Lasykar Jihad (Didirikan oleh Ja'far Umar Thalib, tahun 2000), Taruna al-Qur-an, dan al-Turats/Ibn Qayyim.[13] Mereka sependapat bahwa dalam memahami dan melaksanakan ajaran agama Islam tidak ada cara lain kecuali mengikuti sunnah Nabi Muhammad SAW. seperti apa adanya. Upaya penafsiran ajaran Islam oleh orang perorang lepas dari ketentuan sunnah dan al-Qur-an; seperti mempertimbangkan tradisi, termasuk perbuatan bid'ah dan itu merusak sendi *Din al-Islam*. Hal serupa juga menjadi pedoman beragama bagi kelompok Majlis Mujahidin serta Hisbu al-Tahrir.[14]

Berikutnya ialah kelompok Jama'ah Tablig,[15] yang berpan-

[13] Ketiga kelompok ini sama dari segi idiologis dan implementasi da'wahnya. Idiologi yang mereka kembangkan pada hakekatnya sama dengan Wahabiyah. Meski demikian mereka menolak untuk dikatakan sebagai Wahabi. Alasannya, Muhammad bin 'Abdu al-Wahhab bukan nabi maka tidak benar untuk dijadikan panutan. Sedangkan kesamaan pendapat dengannya sudah merupakan hal yang wajar. Baca Juga: a. Greg Fealy, *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?*, in: Daljit Singh/Chin Kin Wah (eds.), *Southeast Asian Affairs 2004* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004) p. 106. b. Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. (New York: Ecco/HarperCollins, 2003). c. Noorhaidi Hasan, *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia* (in: Indonesia, 2002), vol. 73, pp. 145–170.

[14] Muhamad Iqbal Ahnaf, *MMI dan HTI: The Image of The Others,* dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia,* A. Maftuh Abegebriel et. al. (Ed.) (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), h. 691 – 725.

[15] Untuk wilayah Yogyakarta, koordinasi dipusatkan di Masjid al-Ittihad (jalan Kaliurang) dan percetakan al-Shaf (Jalan Timoho). Adapun pusat markaz Jamaah Tablig di Indonesia berada di Jakarta, khususnya di masjid Kebon Jeruk di Jl Hayam Wuruk, Jakarta Kota.

dangan perlunya ittiba' Rasul serta para sahabatnya. Selama ini umat Islam difahami oleh mereka telah menjalankan ajarannya dengan baik, akan tetapi satu hal yang sering ditinggalkannya, yaitu *kewajiban berda'wah/tablig.* Padahal jika hendak konsisten mengikuti jejak rasul, tentunya tabligh adalah menjadi *ibadah wajib.* Atas dasar itulah, sesuai pemikiran pendirinya Maulana Muhammad Ilyas dari India, kelompok tersebut melakukan da'wah keliling keluar dari daerahnya (jaulah); dalam halaqah, dari wilayah terdekat hingga luar negri, dari 3 hari sampai 40 hari dan setahun. Bahkan pelaksanaan tablig dipandang lebih utama dan harus didahulukan dari pada pergi haji ke Makkah, meskipun sama-sama ke luar negeri.

Agak berbeda dengan kelompok-kelompok yang disebutkan sebelumnya dalam idiologi dan metode da'wah; karena keluwesan/kelonggaran implementasi nilai-nilai keagamaan Islam mereka, bahkan tidak jarang disebut sebagai kaum sinkretik, terdapat komunitas yang tergabung dalam kegiatan tarekat; Naqsyabandiyah, Qadiriyah, dan Qadiriyah wa al-Naqsyabandiyah. Umumnya mereka *menyatu* (muncul dan berkembang) pada pondok-pondok pesantren yang berlabel *tradisional,* juga masyarakat pendukungnya yang tersebar secara mayoritas di desa-desa, dan sebagian kecil lainnya di perkotaan.

Ditinjau dari teori Glock dan Stark serta makna eksklusifitas sebagaimana dijelaskan di atas, kelihatan bahwa semangat kelompok-kelompok tersebut untuk selalu merespon semua persoalan kehidupan dengan kaca mata agama cukup dominan. Artinya semaksimal mungkin mereka menjadikan agama sebagai satu-satunya pendekatan dalam mengelola kehidupan dan mengatasi problema yang muncul; dari mulai menerapkan hukum dan politik sampai cara pengobatan model Nabi, serta menolak jenis pendekatan apapun selain itu. Ini adalah merupakan dasar keberagamaan mereka, yang tidak lain bertumpu pada sebuah kesadaran, yakni yang penulis sebut dengan ***Kesadaran Diniyyah***.

Ketiga, Kesadaran *Ilmiyyah,* yakni berasal dari sebutan علمية yang berarti *mengenai ilmu* atau *berdasar ilmu.*[16] Mengikuti pandangan Joachim wach,[17] istilah ilmiyah bisa dalam dua pengertian. **a,** pengertian yang sempit, istilah tersbut menunjuk pada metode yang dipergunakan dalam ilmu pengetahuan alam. Sedangkan **b,** dalam pengertian yang lebih luas, menunjuk kepada setiap cara kerja yang menggunakan disiplin logis dan saling kaitan antara premis-premis yang telah ditentukan sebelumnya dengan jelas. Adapun menurut Kuntowijoyo,[18] tahap ilmiyah ditandai dengan suatu *kesadaran* yang berwujud *keterbukaan/ open ended.* Tentunya ini karena berdasar keteguhan untuk meraih dan memperkokoh obyektivitas bagi setiap pandangannya. Hal ini hanya bisa dicapai apabila dalam setiap dinamikanya menggunakan pendekatan sebagaimana yang berlaku pada kajian ilmu pengetahuan atau *scientfic approach*. Nilai utama, selain keterbukaan, juga berupa sikap *realistis* dalam memaknai sesuatu. Akan tetapi perlu penulis tegaskan bahwa oleh karena dominasi *paradigma moderen;* dimulai sejak masa renaissance dan kemudian ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi beserta hasil-hasil temuannya, yang bernuansa *positivistik* dan *pragmatik*, menjadikan ukuran makna realitas *terreduksi* ke dalam pengertian yang *empiris, naturalistik,* dan nilai *kemanfaatannya.* Oleh karena itu nilai obyektivitas sesuatu menurut kacamata ilmiyah tidak lain adalah bila hal itu dapat diukur, diamati, dan dibuktikan, serta memberi manfaat secara langsung/seketika bagi kehidupan di sini dan sekarang ini.

Memang paradigma seperti itu, yang tidak lain ditopang oleh metode kerja ilmu pengetahuan pasti alamnya, berdampak

---

[16] A. W. Munawwir, *Op. Cit.,* h. 1037.

[17] Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions,* Edited with an Introduction by Joseph M. Kitagawa (New york and London: Columbia University Press, 1958), h. 14.

[18] Kuntowijiyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 1998), h. 60 – 63.

pada pembentukan *kesadaran ilmiyah* pada manusia moderen yang senantiasa bersikap kreatif, inovatif, kritis, dinamis, dan teliti. Artinya dimensi *quriositas* serta selalu untuk menjelajah (*discovery* dan *inquiry*) sangat mereka kedepankan. Di sinilah, ditinjau dari bidang logika, penalaran induktif dan yang kemudian dikoreksi oleh penalaran *abduktif*, [19] mengiringi langkah ilmiyah para ilmuwannya.

Kesadaran ilmiyah seperti ini penulis temukan pada kelompok-kelompok akadimisi, baik yang terlibat dalam kegiatan lembaga pendidikan formal maupun yang di luar itu. Umpamanya, pada pendidikan formal ada upaya peningkatan sumber daya manusia melalui program peningkatan jenjang pendidikan dari S1 ke S2, dan dari S2 diteruskan ke S3. Tujuannya ialah mengembangkan kemampuan profesi mereka, sehingga benar-benar menjadikan *kompeten* di bidangnya masing-masing.

Penulis memahami bahwa upaya tersebut, dengan merujuk ke landasan operasional setiap Perguruan Tinggi berupa *Tri Dharmanya:Pendidikan, Penelitian, dan Pengabdian,* menekankan kepada pembentukan kesadaran *akademik/ilmiyah.* Ini terbukti dari kecenderungan untuk secara seksama memahami dan menerapkan teori-teori dan metode pendekatan ilmiyah

[19] Penalaran induktif melaju dengan titik berangkatnya pada realitas khusus/particular, kemudian ditetapkan kesimpula/ teori. Juga bisa bertitik-tolak dari teori tertentu yang kemudian digunakan sebagai alat penguji data, dan selanjutnya diambil kesimpulan. Dengan kata lain cara *analogical*, *qiyasi* atau *generalisasi* dalam berkesimpulan (ini mestinya *deduktif; di sini teori maupun norma/dallil* posisinya sudah final, sehingga terkesan *tertutup*) masih berlaku di dalamnya. Cuma bedanya dengan deduktif terletak pada kemungkinannya untuk mengoreksi atau sekaligus menolak teori yang dijadikan acuan dimaksud apabila ditemukan perbedaan realitas. Dengan demikian sifatnya *terbuka* . Adapun abduktif menolak generalisasi, sebaliknya selalu bertumpu pada realitas data, meskipun diawali dengan suatu *postulat.* Meski postulat tersebut bukan spekulatif, melainkan ditopang oleh *premis-premis rasional-empirik* dalam bentuk pengujian yang berkesinambungan. Jadi jelas *lebih terbuka*. Penjelasan ini, lihat Elliott Sober, *Core Questions in Philosophy: A Text with Readings,* 2nd edtion (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995), h. 9 – 35.

sesuai bidang kajiannya, pada setiap implementasi di wilayah pendidikan, penelitian, serta pengabdian. Sedangkan pada pendidikan dasar dan menegah serta lingkup instansi pemerintah maupun swasta, kesadaran tersebut muncul karena dampaknya, diantaranya, dari proses pembentukan kesadaran sebagaimana yang mereka peroleh dari lembaga pendidikan tinggi tersebut. Begitupun pada masyarakat serta lingkup keluarga, sudah tampak kesadaran ilmiyahnya. Seperti sebagian masyarakat yang menolak pandangan adanya hubungan antara *musibah* (jw. pagebluk) dengan kemurkaan para dewa/penguasa jagad ini. Dari itu jika dulu anak-anak ataupun keluarga mereka sakit (apapun jenisnya; panas, gila, dll.) di bawa ke dukun untuk berobat, maka sekarang ini pengobatannya dimintakan ke dokter. Pertimbangan mereka ialah, dukun tidak memiliki kemampuan yang *pasti* dan *jelas* (tidak dapat dipertanggung jawabkan) serta spesialisasi penyakit, kecuali kira-kira/ngarang. Padahal, menurut mereka, ternyata penyakit banyak jenisnya dan harus ditangani oleh ahlinya masing-masing. Bukti lain adanya kesadaran ilmiyah pada masyarakat serta keluarga juga terjadi pada bidang politik; seperti langkah perumusan dan penetapan kebijakan serta pelaksanaannya. PILKADA yang kita saksikan, terlepas dari pelanggaran yang terjadi oleh akibat campur-tangan/tindakan kelompok manusia yang berkesadaran *jahiliyyah* (dari masyarakat awam sampai tokohnya), sudah ada i'tikad kearah *demokratis* yang terimplementasikan dalam suasana LUBER. Melalui cara ini semestinya nilai obyektivitas dan penghormatan terhadap hak serta kewajiban manusia sebagai individu maupun kelompok (humanisme) lebih terjamin. Pada keluargapun kesadaran demikian tampak ketika orang tua tidak lagi memposisikan dirinya sebagai pemegang kekuasaan tunggal dalam mengambil keputusan. Melainkan suasana *dialogis,* misal ketika anaknya mau sekolah/kuliah kemana, nikah dengan siapa, dsb., diarahkan secara obyektif berdasar kondisi anak dan realitas kelurga.

Keempat, Kesadaran *hanifiyyah,* yaitu dari kata الحنيف atau الحنف, yang artinya *yang lurus* atau *kelurusan* (الاستقامة/المستقيم). Misalnya كل من كان علي دين ابرهيم, juga bisa المتمسك بالاسلام , dalam kalimat lain dapat disebutkan pula dengan ungkapan الحنيفية في الاسلام yang berarti *yang berpegang teguh pada agama/ ajaran Islam.*[20] Sementara itu dalam Q.S al-Nahl/16: 120 dan 123, kata *hanif* dihubungkan dengan kesadaran yang dimiliki Nabi Ibrahim. Yakni suatu alam pikiran yang selalu berkondisi dan berfungsi lurus. Makna aktifnya, dengan demikian, kenyataan ini tidak mungkin eksis manakala tidak ada usaha untuk menstabilkan dan menyeimbangkan daya-daya ruhaniyah dalam implementasinya. Alam pikiran lurus/hanif ini diterangkan dalam Qur-an S. al-An'am ayat 74 - 79, berkaitan dengan kemampuan Nabi Ibrahim untuk selalu menyadarkan dirinya (*make self conscious*) sebagai *hamba Allah/'abdullah,* yang keseluruhan sikap serta prilakunya dalam hal apapun senantiasa untuk penghambaannya kepada Allah. Dengan kata lain *kiprah kehidupan dunia* selalu didasarkan pada *ketauhidannya* terhadap Allah. Akan tetapi berbeda dengan Isma'il R. al-Faruqi,[21] yang memaksudkan pendasaran tersebut sebagai usaha *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (*Islamization of Knowledge/Textualize of Context*), penulis sebaliknya lebih sepaham dengan Kuntowijiyo serta Louay Safi, [22] yang memaknai hal itu sebagai upaya *mengkontekskan* ajaran Islam (*Contextualize of Islamic Knowledge*/Membumikan Islam). Ayat tersebut menyatakan:

---

[20] A.W Munawwir, *Op. Cit.,* h. 328.

[21] Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid: Its Implications for Thought and Life,* (Pensylvania: The International Institute of Islamic Thoughts, 1982).

[22] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005).

23. Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry,* (International Islamic University Malaysia Press, 1996).

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ لِاَبِيْهِ اٰزَرَ اَتَتَّخِذُ اَصْنَامًا اٰلِهَةً اِنِّيْٓ اَرٰىكَ وَقَوْمَكَ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَآ اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّاۤلِّيْنَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَآ اَكْبَرُ فَلَمَّآ اَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ ﴿٧٨﴾ اِنِّيْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِيْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِيْفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ﴿٧٩﴾[23]

Ada perbedaan pandangan di kalangan mufassirin, sebagaimana dijelaskan oleh Sulaiman bin Umar al-'Ajilli al-Syafi'i,[24] terhadap kandungan ayat tersebut. **a**, pemahaman Ibn Katsir, al-Maraghi, Fahrurrazi, dan Rasyid Ridla, menyatakan bahwa dialog Ibrahim itu menggambarkan kondisi beliau yang sudah dewasa serta menjadi Nabi, dan hal itu merupakan strategi da'wahnya guna menanamkan ketauhidan kepada umatnya. **b**, al-Thabary, al-Baghawi, dan Sayyid Quthb, menjelaskan bahwa saat itu Ibrahim belum dewasa dan belum menjadi Nabi. Ayat itu menggambarkan langkah Allah dalam memelihara kepribadian Ibrahim yang akan dipersiapkan menjadi RasulNya.

Lain dari itu semua, penulis memahami yang demikian sebagai penggambaran oleh Allah tentang citra *kesadaran hanifiyyah* yang semestinya dimiliki dan diimplementasikan umat Islam. Dasar pertimbangan perintah Allah tersebut ialah, **a**, menyadarkan kembali kepada seluruh manusia bahwa semula mereka (sesuai perjanjian di alam *arwah*: واشهدهم علي انفسهم الست بربكم قالو بلي شهدنا),[25] kondisinya bertuhan yang satu/fitrah. Namun karena kehidupan duniawi yang

[23] Departemen Agama R.I, *Op. Cit.,* h. 199.

[24] Sulaiman bin Umar al-'Ajilli al-Syafi'I, *al-Futuhat al-Ilahiyah bi Tauhid Tafsir al-Jalalain li al-Daqaiq al-Khafiyah,* juz. II (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), h. 382 – 383.

[25] Departemen Agama R.I, *Op. Cit.,* h. 250.

penuh godaan (oleh iblis beserta sekutunya), dapat menjadikan manusia lupa akan hal itu, dan ini sudah disinyalir pada ungkapan terakhir ayat tersebut yakni saat disidang pada hari kiamat mereka mengaku lupa. **b**, dengan modal dasar kesadaran ini manusia diharapkan bisa mengantarkan dirinya ke kehidupan yang *sempurna/sukses,* dan itulah manusia yang *hanif.* Yaitu diri yang senantiasa menjabarkan nilai-nilai *asma' al-husna* pada setiap saat dan tempat. Bukan maksud penulis untuk mengatakan manusia harus menjadi Allah, tetapi pengimplementasian makna dari asma'-asma' tersebut merupakan wujud penghambaan diri manusia yang paling tepat, sembari menyadari bahwa dirinya tetap sebagai *'abdullah*. Pentauhidan seperti itu memasukkan manuisa sebagai pribadi yang memiliki kategori *Kesadaran Hanifiyyah, lurus,* atau *istiqamah.*

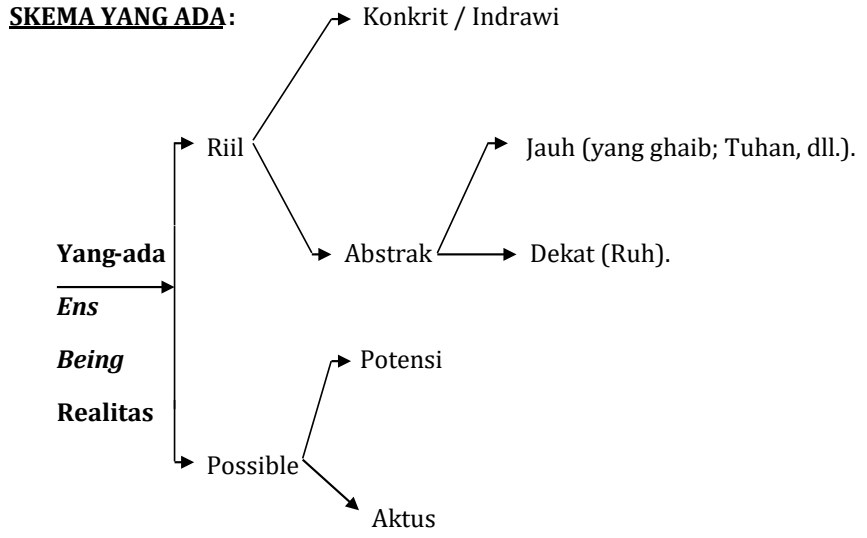
Indikator kepribadian dimaksud dapat difahami dari ungkapan-ungkapan *cerdas* Ibrahim pada ayat-ayat di atas. **1)**, sisi kognitif yang ditopang data empiris, membuat dirinya sadar secara *fenomenologis* (meminjam dasar filosofi Edmund Husserel), [26] untuk *menganalisis* dan *berkesimpulan* bahwa *kebenaran obyektif* pada kenyataannya ada dan dapat dicapai. Melalui cara demikian, keraguan-keraguan yang menyelimuti pemahamannya bisa dipatahkan dan diganti dengan *kepastian* (kebenaran yang valid). **2)**, tahap berikutnya secara *intuitif,* [27] (penulis me-

[26] Proses pemahaman ini berlangsung dalam tiga langkah penjernihan lewat *epoche/penangguhan* penyimpulan atas data, dengan langkah: pemahaman indrawi (terhadap yang fenomenal), pemahaman rasional (terhadap yang eidetis/substansi), dan pemahaman aku transcendental (terhadap makna/meaning). Baca, Edmund Husserell, "Metaphysics, Epistemology" dalam Frank N. Magill (Ed.), *Op. Cit.,* h. 502 – 505.

[27] Bagi Henri Bergson, *intuisi,* sebagaimana dijelaskan oleh K. Bertens merupakan insting yang menjadi sadar, yang mencapai taraf refleksi. Jika akal budi terarah pada materi mati dan sumber bagi ilmu pengetahuan alam, maka intuisi tertuju ke kehidupan dan menyediakan dasar bagi filsafat. Meski demikian keduanya saling berhubungan, sebab keduanya sama-sama *membutuhkan*; Laksana ruh dengan materi, tidak mungkin salah satunya ada tanpa yang lainnya. Kemudian akal budi/intelegensi hanya dapat memahami obyek-obyek

maknai sama dengan yang bersifat *nalar*/*naẓari*, artinya kearifan, pertimbangan, atau ilham), Ibrahim melakukan *pemahaman mendalam* (*consider*) atau pertimbangan yang hati-hati dan teliti terhadap proses pemahaman *fenomenologisnya* (dari *fenomenal* dan *eidetis* menuju ke yang *transendental* dengan *aku transedentalnya*) lalu berkesimpulan mengenai *adanya sesuatu* yang berupa dan berada di luar *indrawi serta rasional.* Bisa juga berarti beliau mampu melakukan *identifikasi* terhadap *realitas/yang-ada*, sekaligus menetapkan *sarana* dan *pendekatan* dalam mencapai *kebenaran yang valid/obyektif.*

Berikut ini **Skema** yang menggambarkan sarana serta cara dimaksud:



anorganis, tidak kontinyu, dan kuantitatif (inilah tingkat ilmuan), sedangkan intuisi dapat menangkap obyek organis/kehidupan, kontinyu/duree/lamanya, dan kualitatif. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 263. Adapun penggunaan kategori *kognitif*, *afektif* (Bergson menyebutnya *intuitif,* sedangkan penulis menamakannya *nalar*/*nadhar*) serta *psikomotorik* (penulis menyebutnya *kecakapan penerapkan/skill*), didasarkannya pada pendapat Benyamin S. Bloom (sekaligus selaku editor) dalam karyanya *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals,* cetakan ke VIII (New York: David Mckay Company, Inc., 1974), h. 1 – 9.

Tatkala mendapati bintang, bulan, dan matahari, dia meneliti serta memahaminya lewat sarana indrawi dan sekaligus *mengkomparasikan secara rasional*; menggeser yang satu sambil mengukuhkan yang lain berdasar kualitas. Tetapi setelah mengetahui benda-benda tersebut lenyap dari pandangannya, ia menyimpulkan bahwa tidak mungkin semua yang lenyap itu tepat diakui sebagai Tuhan atau Yang *Transendental*. Sebab Kesadaran manapun pasti akan mengakui bahwa yang *transenden* tidak akan pernah *teratasi/terkondisikan* oleh sesuatu selain dirinya. Berikutnya kearifannya (pertimbangan *intuitif/naẓari* terhadap analisis ilmiyahnya tadi) mengharuskan dirinya untuk berketetapan (teguh pendirian) bahwa ada sesuatu Yang-Ada *transendental* dibalik yang-ada yang penuh keterbatasan tersebut. Keteguhannya ini merupakan *kebijaksanaan diri* yang ditopang oleh ketepatan *pemilihan* serta *penerapan* sarana dan cara/pendekatan dalam *memahami* sesuatu tersebut. Meskipun tidak berarti bahwa masing-masing kecakapan tersebut berdiri sendiri-sendiri, akan tetapi merupakan satu keutuhan fungsi (*functional unity*). *I'tibar* Allah itulah tampaknya merupakan penjelasan potret diri manusia yang mampu menyadarkan dirinya (bisa mengidentifikasi; memilah dan memilih sarana, cara, dan obyek kajian secara akurat/inilah analisis metodologis) untuk tetap lurus/*istiqamah*/*hanif*; mampu *menentukan*, bukan *ditentukan*, serta sebagai subyek yang selalu *sadar*, bukan obyek yang dimanipulasi, juga selaku pangkal dan tujuan. Dari itu maka kebaikan dan kebenaranlah yang akan selalu diraih dan diimplementasikan dalam hidup.

Alasan kedua, kenapa harus Kesadaran *Haifiyyah* ? Yakni dari keempat kesadaran tersebut dapat ditegaskan bahwa Kesadara *Hanifiyyah* merupakan kesadaran yang mencerminkan suatu Kesadran/Paradigma/Bangunan Pikir manusia yang selalu *sadar*, bahwa kebaikan dan kebenaranlah yang akan selalu diraih dan diimplementasikan dalam hidup secara obyektif/hakiki/senyatanya.

II. BANGUNAN PIKIR (PARADIGMA) PAI DALAM PEMBENTUKAN KESADARAN *HANIFIYYAH*

A. Makna Paradigma

Paradigma, yakni bentuk rekonstruksi *mode of thought* (cara berfikir) dan *mode of inquiry* (cara penyelidikan), dan yang menghasilkan *mode of knowing* (cara memahami) sesuatu. [28]

Hal itu sekaligus merupakan paradigma yang terbangun atas kerangka dasar *ontologis* dan *epistemologis;* kemudian termanifestasikan pada *aksiologis* (khususnya etis/moralitas/akhlaq/perilaku etis). Paradigma dimaksud berpengaruh kepada seluruh kehidupan mereka; berbudaya/berperilaku (ekonomi, politik, sosial, budaya, hukum, dan beragama). Selanjutnya jika dirujukkan pada kehidupan nyata, terbukti bahwa ada perbedaan yang mencolok diantara individu satu dengan lainnya. Padahal jika dilihat dari proses edukasi yang mereka tempuh tampak sama. Seperti, dua orang yang sama-sama dari satu keluarga, satu lingkungan masyarakat, dan satu lembaga pendidikan formal, secara otomatis orang pasti mengatakan keduanya memiliki paradigma yang sama. Akan tetapi kenyataannya berbeda, yakni yang satu berparadigma mitis dan idiologis. Sementara yang satunya lagi, misalnya, berparadigma ilmiah.

Konstruksi paradigma tersebut jelas melalui proses *edukasi* (*Informal*, *Nonformal*, dan *Formal*. Meskipun penentuan akhirnya bukan pada ketiganya melainkan pada/oleh diri individu sendiri/*Internal*). Jika dikatakan bahwa kesadaran manusia tersebut ditentukan oleh kerangka dasar *ontologi* dan *epistemologi,* kemudian termanifestasikan pada *aksiologis* (khususnya etis/moralitas/akhlaq/perilaku etis), maka prose itu menggambar pemahaman yang mendalam; mulai dari realitas/*ontologis* hingga pemahaman logis berupa konsep/ide/pengertia/pema-

[28] Kuntowijoyo, Islam Sebagai Ilmu, *Op. Cit.* h. 11. Juga Thomas S. Kuhn, *The Stucture of Scientific Revolutions, Second Edition, Enlarged,* Ed. In Chief Otto Neurath (USA, Chicago, University of Chicago Press, 1970), h. 43 – 51.

haman/*epistemologis*. Selanjutnya kedua kerangka dasar tersebut memandu yang bersangkutan (individu) berprilaku (dan kenyataannya memang konsep/ide/ilmu memandu individu berprilaku). Dengan demikian manakala individu dimaksud berkerangka dasar ontologi serta epistemologi yang berbeda satu dengan yang lainnya, maka manifestasinya (satu orang dengan lainnya) pasti berbeda.

Berdasar penjelasan tersebut maka dapat ditegaska, dengan merujuk pada temuan penulis tentang empat kesadaran manusia muslim; *Jahiliyyah, Diniyyah*. *Ilmiyyah,* dan *Hanifiyyah,*[29] bahwa kesadaran *Hanifiyyah* memandu perilaku individu untuk selalu *sadar*, bahwa kebaikan dan kebenaranlah yang akan selalu diraih dan diimplementasikan dalam hidup secara obyektif/hakiki/senyatanya. Ini tentu berbeda dengan tiga kesadaran lainnya, yaitu *jahiliyyah, diniyyah,* dan *ilmiyyah,* meskipun pada ketiganya juga ada nuansa kebaikan serta kebenaran, namun obyektivitasnya berbeda.

B. Pembentukan Kesadaran Hanifiyyah Dengan Paradigma PAI

1. Kesadaran Hanifiyyah Dan Obyektivitasnya.

Kesadaran, menurut Dermot Moran,[30] bermakna pemahaman seseorang terhadap realitas/fenomena, yang di dalamnya terjadi proses konstitusi (pengemasan) terhadap fenomena itu, sehingga ia dipahami sedemikian rupa sampai kepada halnya (*das Ding an sich*), juga oleh I. Kant, *"conditions of objects as things in themselves" [als Dinge an sich selbst]*),[31] secara objek-

[29] Usman, *Teori Pendidikan Islam Kontemporer: Suatu Analsisi Filosofis* (Yogyakarta. Magister FITK – UIN Sunan Kalijaga, 2018).

[30] Dermot Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology* (Cambridge, Polity Press, 2008), 5 – 6.

[31] Nicholas F. Stang, "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/ entries/ kant-transcendental-idealism/>.

tif. Ini merupakan cara seseorang memahami realitas yang dihadapinya sesuai bangunan pikir yang dimiliki/dipegangi oleh setiap manusia/masyarakat.

Kemudian, berdasar pendapat Kuntowijoyo (yang menukil pendapat Thomas S. Kuhn) serta Dermot Moran (yang merujuk kepada pendapat Edmund Husserl), sebagaimana telah penulis jelas di atas, maka dapat ditegaskan bahwa kesadaran dan paradigma tersebut mengandung pengertian yang sama. Dalam hal ini keduanya berarti sama-sama merupakan cara memahami realitas yang dihadapinya sesuai bangunan pikir yang dimiliki/dipegangi oleh setiap manusia/masyarakat. Pada kenyataannya, keduanya terjalin secara simultan, dan pembentukan keduanya berlangsung dalam proses edukasi serta seumur hidup. Namun penting untuk ditegaskan bahwa sesuai **Tema** tulisan ini, yakni **PAI Dan Pembentukan Kesadaran *Hanifiyyah***, maka kesadaran/paradigma dan implementasinya tidak terlepas dari nilai keberagamaan Islam. Artinya dari segi makna dan proses pembentukannya, kesadaran *hanifiyyah* (merujuk kepada Teori Glock & Starck; lihat hal. 5 di atas), berlandaskan pada nilai Keimanan dalam Islam, pengetahuannya, pengamalannya, pengalamannya, dan dampak dari keagamannya.

2. Kesadaran *Hanifiyyah* dan Pembentukannya yang Berdasar Paradigma PAI

a. Paradigma PAI

PAI sebagai struktur keilmuan pendidikan yang bernuansa keislaman, tentunya memiliki konsep dasar keilmuan yang khas dirinya. Terlepas dari aliran-aliran theologi dalam Islam, dalam pembahasan ini penulis tidak mau terjebak dalam perbedabatan aliran tersebut. Demikian pula bidang keilmuan yang lainnya, seperti filsafat Islam klasik, tasawuf, dan *bathiniyyah* (sufisme syi'ah), penulis juga tidak akan terjerembab di dalamnya. Alasannya adalah, dengan merujuk kepada pendapat Imam Al-Gazali sebagaimana yang dijelaskan oleh Mahmud Hamdi Zaq-

zuq, [32] bahwa keempat bidang keilmuan pada masanya tersebut (Al-Gazali) diragukannya. Misal, Teologi/Kalam, mereka pandai berdebat tapi tidak menguasai metode kritik/filsafat, sementara mereka mau bicara tentang filsafat. Dengan demikian keilmuan mereka tidak mampu mencapai pengetahuan yang hakiki. Juga bahaya yang ditimbulkan lebih besar dari manfaatnya.

Berdasar itu maka penulis mengambil langkah analisisnya secara filosofis terhadap data yang kredibel, seperti nash Al-Quran dan Al-Sunnah, meskipun tetap merujuk kepada tafsir Al-Quran dan analisis Hadits yang secara akademik dapat dipertanggungjawabkan.

Memahami paradigma PAI akan lebih tepat jika kita menengok implementasi paradigma/kesadaran/nalar Islam sebagaimana yang ditemukan Kuntowijoyo. Beliau berpendapat bahwa kualitas kesadaran manusia muslim Indonesia dapat dipetakan ke dalam tiga tahap, yaitu mitis, idiologis, dan ilmiah. Penjelasannya pada masing-masing tahap kesadaran, mengisyaratkan gambaran kualitas pendidikan pada masing-masing tahap dimaksud.

Menurut Kuntowijoyo, pada tahap mitis masyarakat merasa diri mereka sebagai *wong cilik* (Jawa, atau kecil kualitas, *minder wardeg*, pen), persatuan dan kesatuan berdasar sentimen/fanatisme, dan metode penyatuan massa berbentuk koperasi. Semangat mengikuti yang lebih atas; kekuasaannya, ilmunya, dan juga yang lainnya, berdasar kemantapan hati yang membabi-buta. [33] Tentu ini mengindikasikan suatu langkah edukasi oleh pendidik dan terdidik laksana hubungan antara pemerintah dengan yang diperintah, subjek dengan objek. Berdasarkan hal itu polanyapun bersifat instruktif serta tergantung pada pendidik. Kuntowijoyo menerangkan gambaran kesadaran ini bahwa kondisi masyarakat masih dibawah sistem dan struktur sosial, politik, ekonomi, serta budaya yang diciptakan oleh im-

[32] Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Al-Manhaj Al-Falsafi Baina Al-Gazali wa Descartes* (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1997), h. 49 – 55.

[33] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid, Op.Cit.* h. 33-38.

perialis yang bersifat diskriminatif. Artinya meletakkan bangsa Indonesia pada posisi kelas terjajah (*inlander*) (Kuntowijoyo, 1998; 74–76).

Kesadaran tahap kedua yaitu idiologis.[34] Akibat alam segar kemerdekaan, memunculkan semangat baru bangsa ini untuk menata kehidupan mereka, baik politik, hukum, maupun lainnya. Akan tetapi tampaknya karena merupakan masa transisi, maka angin segar itupun tidak lepas dari semangat tradisionalis yang fanatik kesukuan, ketokohan, dan hal lainnya yang seperti itu. Hal tersebut menyebabkan timbulnya polarisasi/ dikotomi dalam kehidupan mereka. Semangat fanatik seperti itu, secara edukatif, memunculkan sikap dan perilaku dalam penyelenggaraan proses pendidikan yang tidak berbeda dengan yang berlangsung pada tahap *mitis*. Memang ada tindakan-tindakan konkrit untuk membenahi bidang pendidikan, tapi kurang menyentuh wilayah *substansial*; seperti perubahan paradigma, melainkan hanya soal yang tidak mendasar. Misal perubahan menuju penggunaan model kelas dan berjenjang, pembangunan gedung dan sarana sekolah lainnya yang mewah, pemberlakuan model kurikulum yang lebih baku serta berkesinambungan. Akan tetapi pendidikan yang berlaku pada wilayah informal serta non-formal, tampak tidak menunjukkan perubahan yang berarti selain tetap mempertahankan model tradisional yang sudah berkembang selama itu.

Perubahan zaman menuju ke moderen,[35] yang dihembuskan oleh barat, memberi dampak pada perubahan model kesadaran muslim Indonesia menjadi ilmiah (tahap ketiga). Cara hidup tradisionalis (tahap satu dan dua), berubah menjadi perilaku hidup moderen. Ini ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, kehidupan sosial, politik, dan budaya bercorak plural, serta model pendekatan yang *irrasional* (non-ilmiah) mulai ditinggalkan menuju ke pendekatan yang *ra-*

[34] Ibid. h. 60-63.

[35] Ibid. 74-81.

sional (ilmiah). Namun harus dicatat bahwa pendekatan ilmiah yang mereka kembangkan adalah hasil adopsi secara apa adanya (sama dengan aslinya) dari barat yang jelas-jelas berparadigma *positivistik* serta *pragmatik*. Memang, kaitannya dengan dunia pendidikan, semangat kesadaran ini menumbuhkan sikap kritis untuk memberlakukan sistem pendidikan *andragogis* menggantikan sistem *paedagogis*. Seperti mulai digesernya posisi pendidik yang dulu sebagai instruktur berubah menjadi fasilitator. Berdasarkan hal itu hubungan pendidik dengan terdidik bukan lagi sebagai subjek–objek, tetapi sama-sama merupakan subjek dalam proses pendidikan. Namun pada sisi lain, sikap kritis mereka yang *positivistik* dan *pragmatik* membentuk karakter bangsa ini ke pola hidup yang *materialistik.* Artinya yang mereka jadikan ukuran dalam kehidupan ini ialah jika sesuatu itu secara konkrit/empirik terpahami oleh manusia. Di samping itu realitas dapat memberi manfaat langsung (*pragmatik*) bagi kebutuhan hidupnya saat ini juga. Ini sekaligus pula menunjukkan karakter bangsa yang cenderung *empirisis* dan atau *positivistik*.[36] Hal ini penulis tegaskan bahwa dasar filosofi pada paradigma/kesadaran ilmiah tersebut lebih bersifat *Empiris-Rasional.*

Di satu sisi penulis sependapat dengan pemikiran Kuntowijoyo tersebut, berkenaan dengan pemetaan tahap kesadaran manusia dan hubungannya dengan paradigma/kesadaran pendidikannya. Sekaligus pula kaitan hal itu dengan pemecahan masalah kahidupan mereka; yang diasumsikannya bahwa permasalahan timbul oleh sebab manusianya, dan karena kualitas itu terproses melalui pendidikan, maka jika manusianya bermasalah tentu dapat disimpulkan bahwa pendidikannya pun bermasalah.

Namun di sisi lain penulis berbeda dengan beliau, yang merujukkan data penelitiannya kepada kategori sosial, politik, serta budaya masyarakat muslim Indonesia yang menurutnya masing-masing berdiri secara parsial. Penulis melihat kate-

[36] Ibid. 78-81.

gori-kategori tersebut tidak berada secara terpisah melainkan selalu terbungkus oleh warna agama. Ini berarti keseluruhannya terhubungkan satu sama lain dalam satu tujuan, yaitu sebagai arena pengabdian (dalam Islam disebut 'ibadah). Artinya kesadaran mereka yang terpantul dalam perilaku mereka (ekonomi, sosial, politik, budaya, hukum, dan agama) sangat ditentukan oleh kualitas kesadaran keberagamaannya. Atas pertimbangan itu maka (sesuai yang penulis temukan; telah disebutkan di awal tulisan ini). Paradigma/kesadaran pendidikan mereka dapat dikategorisasikan dalam empat jenis, yaitu *Jahiliyyah, Diniyyah, 'Ilmiyyah,* dan *Hanifiyyah.* Kategorisasi ini tampak lebih spesifik, yakni bermuatan nilai religius. Ini sebagai konsekuensi dari warna agama yang membungkus seluruh perilaku mereka. Dengan demikian penulis tegaskan bahwa, khususnya pada Kesadaran/ Paradigma *Hanifiyyah,* dasar filosofi yang melandasinya ialah lebih bersifat *Empiris-Rasional-Religius/Religius-Rasional-Empiris*/Iman-Ilmu-Amal.

Dengan penjelasan tersebut terbukti bahwa terdapat perbedaan temuan penulis dengan Kuntowijoyo (termasuk dengan para tokoh lainnya seperti; C.A van Peursen, Auguste Comte, Paulo Freiere, dan M. 'Abid Al-Jabiry). Ini paling tidak menunjukkan adanya pengembangan lebih lanjut pada kerangka teoritik yang selama ini telah dibakukan.

b. Kesadaran *Hanifiyyah* dan Pembentukannya

1). Konsep Manusianya

Jika capaian tujuan manusia hanifiyyah adalah yang berkarakter kreatif, dinamis, progresif, inovatif, objektif dan rasional, maka ini tidak lain merupakan perwujudan dari falsafah hidupnya yang bertauhid, berilmu, dan beramal. Kemudian proses capaian tujuan tersebut bisa terealisir apabila pengembangannya dengan menerapkan teori dan metode belajar objektif. Maksudnya secara konseptual teori itu memuat langkah-langkah yang mampu mengantarkan manusia/masyarakat muslim menyadarkan dirinya/*being conciousness*

(bisa mengidentifikasi; memilah dan memilih sarana, cara, dan obyek kajian secara akurat) agar tetap lurus/istiqamah/ hanif; mampu menentukan, bukan ditentukan, serta sebagai subyek yang selalu sadar, bukan obyek yang dimanipulasi.

2). Kurikulum/Materi Pembelajarannya

Capaian itupun dapat berhasil apabila dibarengi dengan penerapan kurikulum yang, **pertama**, mampu mengembangkan seluruh potensi yang ada pada diri manusia; mengikuti pendapat Bloom, [37] yaitu kognitif, affektif, dan psikomotorik. Artinya muatan kurikulum harus dapat mengembangkan potensi indrawi, rasio, dan intuitif. **Kedua**, muatan kurikulum harus sejalan dengan perubahan zaman, mengingat menjadi dan kebenaran itu sendiri berada dalam proses. Ini sejalan dengan sunnah Allah/hukum alam/natural law, sebagaimana firmanNya dalam al-qur'an surat al-Thalaq ayat 7: لايكلف الله نفسا الا ما اتها; artinya, Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya. [38] Ini menunjukkan bahwa menjadi dan kebenaran adalah sesuai dengan kondisinya masing-masing seperti yang telah dititahkanNya. Oleh sebab itu muatan kurikulumnya haruslah yang bernuansa realitas/empirik, rasional, dan religius (amal, ilmu, iman, yang semestinya harus dibalik menjadi Iman-Ilmu-Amal). Sebab dalam Islam Iman menjadi pondasi utama bagi setiap manusia yang beramal dan yang sekaligus harus berdasar Ilmu.

3). Metode Pembelajaran Dan Teorinya

Belajar adalah proses untuk menjadi (*To Be*), dan kebenaran merupakan karakternya (*The good character of Being Human in Religious Conciousness*). Sementara itu kebenaran identik dengan objektivitas. Atas dasar itulah penulis menyebut teori

---

[37] Benjamin S. Bloom, *Taxonomi of Educational Objekctives: The Classification of Educational Goals,* (New York: David Mckay Company, 1974), h. 20-24.

[38] Departemen Agama R.I., *Op.Cit.,* h. 946.

belajarnya dengan Teori Objektif (*Theory of Being Objective*). Berdasar itu maka sebutan yang tepat dalam proses menjadi, yakni pengembangan dan atau perluasan yang normatif serta historis bersama-sama dalam suasana dinamik. Artinya kefitrahan/ ketauhidan/keimanan (meski sebagai standar/ norma; itulah Qur-an dan Sunnah Nabi) harus direalisasikan pada wilayah historis/kehidupan dalam dinamika rekonstruktif (selalu *up to date*). Tentunya bentuk penalaran yang mengiringinya bukan deduktif maupun induktif, melainkan abduktif (Sober, 1995; 9–35). Penalaran ini dicirikan dengan semangat *quriosity*/selalu menjelajah dan memperbaharui (*discovery and inquiry*). Kenyataan ini berpengaruh pada hubungan antar subyek pendidikan (Pendidik dan terdidik) dalam nuansa dialogis, kritis dan produktif, bukan instrukrtif.

Meskipun memiliki kesamaan teoritiknya, yakni belajar adalah dalam proses menjadi (*To Be*) dan menuju kepada kebenaran (yang objektif), tetapi pada progresivisme hanya terbatas pada menjadi, dan kebenaran hanya yang sesuai dengan kehidupan di sini dan sekarang ini yang sangat kausalistik. Oleh karena itu bisa jadi belajar hanya sebatas pada pengembangan kompetensi empiris sekaligus rasional (nalar *abduktif*). Sebaliknya bagi paradigma *hanifiyyah* menjadi dan kebenaran, disamping yang di sini dan sekarang ini, juga selalu dikaitkan/sesuai dengan menjadi serta kebenaran Yang-Ilahiyah. Itulah konsekuensi dari posisinya sebagai hamba/'abdun. Atas dasar itu maka belajar adalah merupakan bentuk pengembangan kompetensi indrawi, rasional dan intuitif.

III. PENUTUP

Pada hakikatnya Kesadaran/Paradigma/Bangunan Pikir sangat prinsip bagi kehidupan manusia, siapapun. Untuk itu hal tersebut harus diupayakan pengkondisiannya/pengembangannya/edukasinya oleh tiga Lokasi Pendidikan (Informal, Nonformal, dan Formal), meskipun pada akhirnya yang mengembang-

kan lebih lanjut (bisa merubah total dan sekaligus menetapkan kesadaran yang baru) adalah individu yang bersangkutan.

Sudah kita ketahui bahwa kategorisasi kesadaran sangat variatif sesuai dengan penemunya. Namun secara umum dapat ditegaskan bahwa ada kategorisasi kesadaran yang ditetapkan oleh penemunya yang hanya bertumpu pada dasar filosofinya yang *Empiris* dan *Rasional.* Ini sesuai dengan lingkup kajian bidang keilmuannnya, yakni, misalnya, sosial – politik – budaya. Sementara disisi lain, dalam hal ini penulis/kami, memandang bahwa Kesadaran/Paradigma/Bangunan Pikir tidak terlepas dari keberagamaan manusianya. Oleh karena itu kategrisasi yang ditetapkannya bernuansa keagamaan (Khususnya Islam, karena sesuai data penelitiannya yaitu Masyarakat Muslim Yogyakarta).

Berdasar itu maka sudah semestinya bahwa Kesadaran/ Paradigma/Bangunan Pikir Masyarakat Muslim bertumpu pada dasar filosofinya, yakni yang *Empiris – Rasional – Religius.* Bisa juga dasar filosofi ini disebut dengan Iman – Ilmu – Amal, bukan sebaliknya *Empiris/Amal – Rasional/Ilmu – Religius/Iman,* sebab dalam Islam Iman adalah pondasi utama segala ilmu dan kemudian dalam beramal.

Untuk itu, mengingat pentingnya Kesadaran/Paradigma/ Bangunan Pikir Masyarakat Muslim yang *Hanifiyyah* begitu penting (dan ini yang bernuansa *Religius*), maka pengkondisiannya/ pengembangannya/edukasinya harus benar-benar melalui PAI yang rancang-bangunnya sungguh-sungguh mampu mewujudkan Kesadaran/ Paradigma/Bangunan dimaksud. Ini guna menopang keberhasilan pembangunan generasi bangsa menuju Indonesia emas.

DAFTAR PUSTAKA

A. Maftuh Abegebriel, 2004, et. al. (Ed.) (Yogyakarta: SR-Ins Publishing).

A.W Munawwir, 1984, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap,* Edisi Lux (Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir).

Benyamin S. Bloom, 1974. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals,* cetakan ke VIII (New York: David Mckay Company, Inc.).

David Trueblood, 1990, *Filsafat Agama,* terj. H.M Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang).

Dermot Moran, 2008, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology* (Cambridge, Polity Press).

Edmund Husserell, 1990, "Metaphysics, Epistemology" Dalam Frank N. Magill (Ed.), (New York: Harper Collins Publishers).

Elliott Sober,1995, *Core Questions in Philosophy: A Text with Readings,* 2nd edtion (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs).

Greg Fealy, 2004, *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?*, in: Daljit Singh/Chin Kin Wah (eds.), *Southeast Asian Affairs 2004* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies).

Ismail Raji al-Faruqi, 1982, *Tauhid: Its Implications for Thought and Life,* (Pensylvania: The International Institute of Islamic Thoughts).

Jessica Stern, 2003, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. (New York: Ecco/HarperCollins).

Joachim Wach,1958, *The Comparative Study of Religions,* Edited with an Introduction by Joseph M. Kitagawa (New york and London: Columbia University Press).

Kuntowijiyo,1998, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Buda-*

ya, dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental (Bandung: Mizan).

_____, 2005, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi & Etika* (Jakarta: Teraju, 2005).

K. Bertens, 1985, *Filsafat Barat Abad XX: Perancis* (Jakarta: Gramedia).

Louay Safi,1996, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry,* (International Islamic University Malaysia Press).

M. 'Abid al-Jabiri, 1989, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, Cet. IV).

_____, 1990, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuḍumi al-Ma'rifah fi al-Śaqfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, Cet. III).

Mahmud Hamdi Zaqzuq, 1997, *Al-Manhaj Al-Falsafi Baina Al-Gazali wa Descartes* (Kairo, Dar al-Ma'arif).

Mark. R Woodward, 1999, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan,* terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta, LkiS).

Muhamad Iqbal Ahnaf, 2004, *MMI and HTI: The Image of The Others,* Dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia.*

Nicholas F. Stang, 2024, "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL=<https://plato.stanford.edu/ archives/spr2024/ entries/ kant-transcendental-idealism/>.

Noorhaidi Hasan, 2002, *Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia* (in: Indonesia, 2002), vol. 73.

Simuh, 1988, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu StudiTerhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: U.I Press).

Sulaiman bin Umar al-'Ajilli al-Syafi'I, 1996, *al-Futuhat al-Ilahiyah bi Tauhid Tafsir al-Jalalain li al-Daqaiq al-Khafiyah,*

juz. II (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah).

Thomas S. Kuhn, 1970, *The Stucture of Scientific Revolutions, Second Edition, Enlarged,* Ed. In Chief Otto Neurath (USA, Chicago, University of Chicago Press).

Usman, 2013, *Jenis Kesadaran/Paradigma Masyarakat Muslim* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar).

_____, 2018, *Teori Pendidikan Islam Kontemporer: Suatu Analsis Filosofis* (Yogyakarta. Magister FITK – UIN Sunan Kalijaga).

Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 1983/1984 *Al-Qur'an Dan Terjemahnya,* (Jakarta, Deprtemen Agama R.I.).

Y. Glock and R. Starck, 1986, Dalam Roland Robertson, *Sociology of Religion,* terj. Oleh Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada).

UCAPAN TERIMAKASIH

Syukur alhamdulillah selalu penulis haturkan kepada Allah SWT, yang selalu melimpahkan rahmat dan karuniaNya bagi kehidupan penulis, sehingga akhirnya penulis dapat menempuh dan meraih gelar profesi akademik/Guru Besar/Profeso ini dengan lancar dan sukses. Meskipun kami akui juga bahwa selama proses perolehan tersebut terkadang terasa ada hambatan, namun hal itu tampaknya kesalahan pemahaman penulis yang terbatas sebagai hamba Allah, sebab bisa jadi hal itu merupakan ujian untuk lebih tekun dan sabar.

Kemudian keberhasilan ini tentunya tidak terlepas dari dukungan beberapa pihak:

1. Alm. Abah dan Ibu penulis yang semasa hidupnya selalu mendidikkan Iman – Ilmu – Amal serta kedisiplinan sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan ini, agar sukses dunia dan akhirat.
2. Alm. Bapak dan Ibu mertua yang telah memberikan dukungannya, sehingga penulis lebih bersemangat.
3. Istri dan Anak-Anak penulis tercinta, yang selalu mendukung tugas-tugas pokok penulis, termasuk dalam usaha perolehan profesi Guru Besar/Profesor ini.
4. Kakak-kakak penulis yang selalu memberikan dukungan dan semangatnya, sehingga memotivasi penulis untuk lebih maju.
5. Rektor dan para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga, yang mendukung pengembangan karier akademik Dosen.
6. Ketua, sekretaris, dan anggota Senat UIN Sunan Kalijaga yang telah memproses serta menyetujuai proses pengajuan Guru Besar ini.
7. Dekan dan para Wakil Dekan FITK Sunan Kalijaga yang mendorong para Dosen untuk mengembangkan karier akademiknya.

8. Para kolega Dosen FITK yang secara langsung maupun tidak langsung, telah memberi semangat kepada penulis untuk meraih dan mengembangkan karier akademik penulis.
9. Para Tenaga Kependidikan yang telah memperlancar proses pengajuan profesi Guru Besar/ Profesor ini. Juga kolega penulis yang telah memperlancar proses perolehan profesi Guru Besar/ Profesor ini.

Untuk itu kepada mereka semua penulis sampaikan terimakasih yang tak terhingga serta doa semoga kebaikan yang telah disampaikan kepada penulis mendapatkan balasan yang terbaik dari Allah SWT, Jazakumullah Khairul Jaza' aamiin.

Yogyakarta, 6 Mei 2025

Usman

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. KETERANGAN PERORANGAN

1	Nama Lengkap	Prof. Dr. Usman SS. M.Ag
2	NIP & NIDN	19610304199203 1001 (NIND: 2004036102)
3	Nomor Sertifikat Pendidik	092100500220
3	Pangkat dan Golongan Ruang	Pembina Utama (IV/d)
4	Tempat Lahir/ Tanggal Lahir	Pekalongan, 4 Maret 1961
5	Jabatan Terakhir	Profesor (Guru Besar)
6	Jenis Kelamin	Laki – Laki
7	Alamat Rumah	Jalan Imogiri Barat Km. 8: Dusun Bibis Rt. 05 Rw. 35 – Timbulharjo – Sewon – Bantul – DIY.
8	e-mail & HP.	usmanmbabsel@gmail.com 081 328 855 626
9	Kantor	Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jalan Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281, Telp. (0274) 513056, Fax. (0274) 519734 Email: ftk@uin-suka.ac.id

II. KETERANGAN PENDIDIKAN

Universitas/Institut dan Lokasi	Gelar Akademik	Tahun Selesai	Bidang Studi
Sekolah Dasar Negeri Pekalongan		1974	
PGAN 6 Tahun Pekalongan		1981/1982	
IAIN Yogyakarta	Sarjana Muda (BA)	1984	Bahasa Inggris
IAIN Yogyakarta	Sarjana (S1)	1989	Pendidikan Agama Islam
UGM Yogyakarta	Sarjana (S1)	1994	Filsafat
PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	Magister Agama	1999	Aqidah Filsafat
PPs. Fak. Filsafat UGM	Doktor	2013	Filsafat Pendidikan Islam

III. KETERANGAN PEKERJAAN

No	Pangkat/Golongan Ruang	Jabatan		
	TMT	Nama Jabatan	Pejabat yang mengeluarkan	Nomor dan Tgl SKEP
1	2	3	4	5
1	Pembina Tk.I (IV/b) 1 Oktober 2008	Dosen (Lektor Kepala)	Menteri Agama	No.B.II/3/1211, Tgl. 30 – 04 – 2007.
2	1 Februari 2000 – 2002	Sekretaris II Kopertais III DIY	Koordinator Kopertais III DIY.	

No	Pangkat/Golongan Ruang	Jabatan		
	TMT	Nama Jabatan	Pejabat yang mengeluarkan	Nomor dan Tgl SKEP
3	1 Mei 2007 – 2011	PD.I Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga	Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	
4	1993 – Sekarang	Dosen Tetap Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga	Menteri Agama	No.B.II/3.-E/18925 Tgl. 30 Oktober 1993.
4	1999 – 2020	Dosen Tidak Tetap	FKIP UST Tamansiswa	

IV. PENGALAMAN MENGAJAR

No.	Jenjang	Semester	Mata Kuliah
1.	S.1	a. Gasal b. Genap	Filsafat Umum Filsafat Ilmu
2.	S.2	a. Gasal b. Genap	1). Filsafat Ilmu 2). Filsafat Pendidikan Islam 1). Islam Dan Sains 2). Metodologi Penelitian Pendidikan Islam
3.	S.3	a. Gasal b.	1). Filsafat Pendidikan Islam Dalam Praktek 1). Filsafat Pendidikan Islam Humanis 2). Isu-Isu Kritis Dalam Pendidikan.

V. KETERANGAN PUBLIKASI

Usman, Bachri Gazali, & Alim Ruswantoro	Filsafat Ilmu	Pokja Akademik 2005 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Usman	Mistisisme Serat Wedhatama, dalam "Warna Islam Dalam Mistisisme Jawa"	Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2006
Usman (Editor)	Pendidikan Islam: Konsep, Aksi Dan Evaluasi	Fakultas Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2010
Usman	Pendidikan Yang Bermasalah Dan Langkah Perbaikannya	Jurnal Penelitian Agama April 2007 Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Usman	Rekonstruksi Atas Rekonstruksi Pemikiran Islam Moh. Iqbal	Jurnal Studi Islam, Mukaddimah, Kopertais Wilayah III, DIY. No. 23 Th.XIII/2007.
Usman	Model Pemikiran Manusia Dan Relasinya Terhadap Pendidikan	Jurnal Inferensia: Penelitian Sosial Keagamaan STAIN Salatiga Desember 2011
Usman	Menangkal Gerakan Komunisme Yang Anti Hak Asasi Manusia Lewat Pendidikan: Suatu Kritik Idiologi	Jurnal Studi Agama "Millah" Agustus 2012. Studi Islam dalam Multiperspektif, Program Pascasarjana, Fakultas Ilmu Agama Islam, Magister Studi Islam, UII.
Usman	Islamic Educational Transformation: A Study of Scientific and Competence Development in the Study program of PAI (Islamic Education) in Islamic State Universities (UIN)	Jurnal Pendidikan Islam, Juni 2017, Islamic Education and Social Transformation, *Volume 6, Number 1, June 2017. ISSN Print: 2301-9166, ISSN Online: 2356-3877*

Usman	Jenis Kesadaran/Paradigma Masyarakat Muslim Yogyakarta	Pustaka Pelajar, Cetakan I, September 2013, ISSBN: 978-602-229-244-9
Usman	Contemporary Educational Paradigm In The Context of Muslim Community Awareness of Yogyakarta	(International Journal), *IOSR Journal of Research & Method in Education (IOSR-JRME) e-ISSN: 2320–7388,p-ISSN: 2320–737X Volume 7, Issue 1 Ver. II (Jan. - Feb. 2017), PP 24-34*
Usman	Teori Pendidikan Islam Kontemporer: Suatu Analisis Filosofis	Program Magister Dan Doktor Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga YOGYAKARTA ()2018) ISBN: 978-60261513-9-1
Usman Dan Hamdan	Strategic Policy Towards a World-Class University: An Indonesian Islamic University Experience	Educational Administration: Theory and Practice 2024, 30(4), 9208-9218 ISSN: 2148-2403 https://kuey.net/
Usman Dan M. Agung Richmawan	Unraveling the Strategic Roadmap to Achieve World-Class Status in Indonesia's Islamic Universities: A Comparative Study	E-ISSN 2240-0524 ISSN 2239-978X Journal of Educational and Social Research www.richtmann.org Vol 14 No 4 July 2024

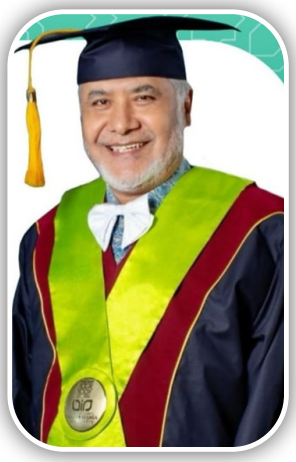
Usman (Narasumber)	Integrasi-Interkoneksi Keilmuan Dan Kurikulum Prodi PGMI Dalam Perspektif Filsafat Sains	Seminar Nasional Dan Publikasi Ilmiah "Pengarusutamaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Kurikulum Dan Keilmuan Prrodi PGMI/PGRA" Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 17 September 2014.
Usman (Pembicara)	"Gerakan Radikal Dan Fenomena Komunisme Gaya Baru"	Seminar Nasional "Gerakan Radikal Dan Fenomena Komunisme Gaya Baru" IAIN Surakarta. 24 November 2011.
Usman (Narasumber)	Mengintegrasikan Kesalehan Privat Dengan Kesalehan Publik Dalam Bidang Pendidikan	Seminar Nasional "Membangun SDM Yang Memiliki Kesalehan Privat Dan Kesalehan Publik Secara Intrgratif" Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 5 – 6 November 2014
Usman (Narasumber)	"Seminar Nasional Persiapan Kelas Internasional Pascasarjana"	Seminar Nasional Persiapan Kelas Internasional Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 19 Januari 2015.

VI. KETERANGAN TANDA KEHORMATAN YANG TELAH DIMILIKI

	Nama Bintang/Satyalancana	Surat Keputusan		Nama Negara/ Instansi yang memberi
		Nomor	Tanggal	
1	2	3	4	5
1	Satyalancana Karyasatya X Tahun	62/TK/Tahun 2010	1 Desember 2010	Presiden Republik Indonesia
2	Satyalancana Karyasatya XX Tahun	52/TK/Tahun 2013	26 Juli 2013	Presiden Republik Indonesia
3	Satyalancana Karyasatya XXX Tahun			Presiden Republik Indonesia

Yogyakarta, 6 Mei 2025

Prof. Dr. Usman SS, M.Ag



KEBENARAN OBYEKTIF/HAKIKI/SENYATANYA ADALAH ADA DALAM KEHIDUPAN INI. ITU DAPAT DIRAIH MELALUI EDUKASI. EDUKASI YANG RANCANG BANGUNYA OBYEKTI PULA. PAI DAPAT DIRANCANG SEDEMIKIAN OBYEKTIFNYA, SEHINGGA MANUSIANYA MENCAPAI KESADARAN *HANIFIYYAH*.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

STATE ISLAMIC UNIVERSITY

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA